

alexandra.ahlamontada.com
منتدى مكتبة الأسكندرية
جدلية القرآن
الدكتور خليل احمد خليل
دار الفكر اللبناني




عطاء بلا
حدود
Ink

جدلية القرآن

جدلية القرآن

الدكتور خليل احمد خليل

دَارُ الفِكْرِ اللبْناني
بيروت

دار الفكر اللبناني
للطباعة والنشر
كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٤

« ليسَ الكافرُ من يحتقر آلهة الجمهور ، إنما الكافرُ من يتبنَّى تصوّرَ الجمهور عن الآلهة »

أبيقور



١/استهلال

١/١ كتابٌ للعقل :

من موجبات الالتزام بقضايا الشعب العربي ، الاتصال بتراثه من حيث هو ثقافة فاعلة، وفهمه في ضوء الحاضر المقبل، دون النزوع إلى تبريره أو توثينه. فالمثقف العربي يعاني من استلاب وعيه الفكري، سواء بحرمانه من حقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه ، أو بتهريبه من ثقافة شعبه وتغريبه عنها إلى ثقافات وأيديولوجيات أخرى ، لاستيعابه في نطاق سيطرتها ، وإذا حاول هذا المثقف ، عبر التزامه الفكري وتطلُّعه التحريري ، أن يتمثَّل مقوّمات تراثه القومي ومتفرعاته الوطنية والمحلية ، إلى جنب تفاعله بثقافات الشعوب الأخرى ، جُوبِه باضطهاد أقلُّه مصادرة أعماله للحؤول دون بلوغها الافهام ، وأكثر التنكيل به جسداً وحياة على حساب العقل .

وما كتابُنا هذا ، جدليَّة القرآن ، إلا كتاب للعقل وللعاقلين . سببه التزامنا العلمي والعملي بتراثنا ، وخطره أنه يخرج على المألوف الإيماني والإلحادي في تقويم الإرث السلفي . أما هدفه العام فهو استنباط الدلالات الجدليَّة في القرآن الكريم ، وتصنيفها في ثلاثة مستويات تحليليَّة وتأليفية هي : الغيب ؛ الطبيعة ؛ البشر .

وهنا ، يرقى إلى جهدنا العقلاني هذا ، إشكال التعاطي مع الفكر الاعتقادي . إلا أن هذا الإشكال ليس جديداً على الفكر العربي ، قديماً وحديثاً ؛ وليس جديداً على مُجمل محاولات الفكر البشري في هذا المضمار . بَيد أن الجديد في محاولة تعاطينا مع مكوّنات تراثنا العربي ، هو

أننا نظرنَا فيه من ثلاث زوايا فاصلة : الأولى زاوية مضمونه الإسطوري(*) ؛ والثانية زاوية مضمونه الديني ـ وهي موضوع عملنا هذا ؛ والثالثة زاوية مضمونه الفلسفي ، التي سنكمل بها ثلاثيَّتنا هذه(**) .

لكن ، إذا تحوّل الإشكال إلى سؤال خاص عن إمكان حصر الإطلاق الاعتقادي بمقاييس النسبية والسببيَّة التي تحلِّل وتُجادل ؛ وجدنا أنفسنا أمام واجب العقل وحقه في تمحيص ما يُعرض عليه . فهل يتخلَّى المخلوق العاقل عن حقه في عقله ، ليسترضي المستبدّين بذوي الحُجى وأصحاب النُهى ، أم يلتزم بما هو منبسط لإداركه وفهمه ؟

الخيار ، بالنسبة إلينا ، واضح . والمسألة محسومة . أننا نرفض الخوف من الجلّادين ، معطِّلي العقول والأيدي ؛ ولا نأبه لشيء آخر سوى الحق . فالقرآن الكريم ركن أساس في عمارة تراثنا . والعربي ، شاء أم أبى هو في ضيافة هذا الركن . سواء عليه أن يتقبله أو أن يرفضه ؛ إذ أن الجوهر يكمن في واقع التعامل السلوكي وفي المنهج العلمي . وليس في القبول الانقيادي ، التسليمي ؛ ولا حتى في الرفض الجاهلي . لهذا ، رأينا من واجبنا الاسترشاد بمنهج التحليل الجدلي للواقع التاريخي الذي استوحيَ فيه وله ، القرآن الكريم ؛ وبإدراك عاقل وفاهم لما يتضمنه من شمول واستنساب .

بهذا المنهج العلمي لفهم الظاهرة الدينية التاريخية ، من زاوية التغيُّر الإجتماعي والتوحُّد القومي عند العرب، سنبسط أمامنا إمكان الجدل القرآني ، بعيداً عن الخيارات الإيديولوجية المتسرِّعة . فالإيمانيَّة من شأنها تكريس الامتثال والإنقياد لحدث تاريخي في حياة العرب ، دون فهمه ، مما قد يحوِّل الإيمان ذاته ، بما هو فعل بشري ، إلى إعادة تكرارية رتيبة لا يستوحي حاملها حتى يؤمن به . والإلحادية الجاهلية من شأنها ، هي أيضاً ، طمس صلتنا الخلّاقة بتراثنا ، وتغريبُنا عنه ، دون فهمه من خلال التعاطي المتواصل معه .

(*) د. خليل أحمد خليل : مضمون الأسطورة في الفكر العربي ، الطبعة الأولى ؛ منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

(**) مستقبل الفلسفة العربية ، مجد ، بيروت ، ط 1 ، 1981 .

والحق ، أن الأحياء هم الذين ينظرون في مخلّفات الأموات ؛ وهم الذين يختارون من ماضيهم لحاضرهم القائم المقبل ؛ وليس العكس قطعاً . ومعنى هذا الكلام ، بكل بساطة ، أن الصراع يدور فقط بين الأحياء أنفسهم ، بسبب تناقض مواقعهم الإجتماعية ، واختلاف تمثّلهم النظري للحاضر ـ المستقبل . وليس بسبب الماضي أبداً . والحال ، فلماذا نعود ؟ إذن ، إلى ماضينا التراثي القديم ؟ إننا نعوده ، بالدرس والفهم ، قاصدين الاستنتاج الحي من دروسه ، وراغبين في الاختيار المفيد الذي يضيف إلى فاعلية شعبنا ، ويخرجه من أميَّة التراث . إنها عودة استطلاع والتزام ، لا عودة انقياد واستلاب .

إذن ، ليس هذا البحث من التبشيرية الإيمانية أو الإلحادية بشيء . وهو ليس محاولة حديثة لتفسير القرآن وتعليل نزوله . فهذا غرض استنفدته المباحث التراثية التي ترشدنا هنا ، لا أكثر ، في اكتناه بعض الدلالات القرآنية . يبقى أن الهدف الخاص ، لهذا المبحث ، هو وصل ظاهرة الفكر القرآني بتاريخ إجتماعي ملموس . فبما أن القرآن كتاب أوحيَ للعقل ـ وكل ذي عقل يوحى إليه ـ ، فإن العقل العربي المعاصر مسؤول عن ممارسة حقه الواجب في محاورته جدلاً ، نفياً وإثباتاً . وإذا كان الفكر الاعتقادي ـ ومنه الفكر الديني ، وما يسبقه أو يلحقه من فكر أسطوري ـ يلتقي والفكر الفلسفي ثم الفكر العلمي ، عند قاعدة الافتراض ؛ فإن الفكر الاعتقادي ينزع دائماً إلى إقامة عبادة أو دين ؛ في حين أن الفكر العلمي يظل متقلّباً، كالحياة ، بين جدلية الافتراض والبرهان ، والتحقق والانجاز المادي ، إلى ما لا نهاية . فكيف يمكننا النظر جدلياً في الفكر الاعتقادي القائم على الانقياد ؟

١/٢ الانقياد الاعتقادي والجدليَّات :

لا مشاحة أن الدين ، من حيث هو انقياد اعتقادي ، ينطوي في الكتاب على مجادلاتٍ (الغيب ، الطبيعة ، البشر) ، إلى جنب الخطابية المركَّزة (التبشير المتواصل) . وهو يتضمن نسقاً من الرؤى التمثليَّة التي تستدل بالأضداد والمتوازيات والمتقابلات والمتكاملات طوراً ، وبالمُطلَقات المتجاوزة لكل جدليَّات الواقع والتاريخ طوراً آخر . فالواحد الأحد ، المفرد الإلهي ؛ يتجاوز في الاعتقاد كلٍ تضاد أو توازٍ أو تقابل وتكامل ؛ فهو أحد لا شبيه له ولا آلهة معه . وأما المثنى البشري ، الزوجان من ذكر وأنثى ، فهو اعتقادياً منقاد لأمر

المفرد الإلهي الذي لا يتصل به ، في الدين الإسلامي ، إلا بشكل عليائي حيث تتلاقى السيرورة الإلهية والسيرورة البشرية في حالة الوحي - أي الوعي النبوي الخاص . ذلك أن الإنسان المترفع وعينه بالنبوّة إنما هو الذي يستوحي من المفرد الإلهي ، فيستوعي ويتوجه بوعيه الخاص إلى كافة الأزواج . والزوج من معانيه هنا الثنائي البشري ، وأيضاً الصنف والنوع . وعليه ، يبدو أن النبي هو الوسط الأمثل بين عالم الغيب وعالم الشهادة حيث تقوم مجادلات الطبيعة والبشر . ويبدو أن أداته في إقامة صلة البشر بالله ، هي الآية الدينية ، العبرة ، التي تكون تارة رمزاً ، وتارة تكون إشارة لطيفة أو دلالة مانعة . والآية بما هي جزء من سورة - أو فصل - في الكتاب ، إنما تتوجّه إلى قوم النبي ﷺ في اتجاهين : أحدهما الاتجاه القومي الذي ينزع ويفضي غالباً إلى توحُّد أو تكافل قومي معيَّن (المؤمنون إخوة) ؛ وثانيهما الاتجاه الأخروي الذي يستعلي بالمؤمنين المنقادين إلى أعلى علييّن ، حيث يطمحون إلى علاقة دينية بالقيامة من خلال إيمانهم بالحي القيُّوم ، أي القائم بتدبير الخلق .

نكتفي الآن بهذه الإشارة العجلى إلى جدل الانقياد الاعتقادي ؛ ونتساءل : كيف كانت في المقابل تنظر الجدليّات غير الدينية إلى ظاهرة الدين ؟ هنا تتبدّى لناظرنا منظورات عدة أبرزها : المنظور التأريخي ، المنظور الماركسي - اللينيني ؛ المنظور العلمي الحديث .

١ - المنظور التاريخي :

يرى أرنولد توينبي(١) أن الدين هو الرد الروحاني على أحد اكتشافات الوعي . فالتاريخ عنده له معنيان : معنى موضوعي أي سيرورة التغيُّر والتبدّل ؛ ومعنى ذاتي أي درس الظروف التي يتبدّل فيها وضع ما ، متحوّلاً إلى وضع آخر . ويستفاد من النظر في تاريخ الأديان ، ظهور ستة أديان كبرى ، ما بين جيل زرداشت وجيل النبي محمد ﷺ ، هي الزرداشتية ، اليهودية ، البوذية ، الهندوكية ، المسيحية ، الإسلام .

وبما أن الإنسان يبدو قد ظهر على وجه الأرض منذ أقل من مليون سنة ، فإن

---

(١) Toynbee - Arnold: Le changement et la tradition; éd. Payot, Paris 1969. Voir P.P. 22, 27, 31, 62, 72, 84, 133, 185, 186, 187, - 191, 212.

أونولد توينبي يقترح الترتيب التالي لمراحل تاريخ الظاهرة الدينية :

أ ـ عصر دفن الموتى بوصفه طقساً دينياً : قبل زوال الإنسان النياندر تالي ؛

ب ـ عصر عبادة الطرائد (الباليوليتي الأعلى) : قبل ١٥٠٠٠ سنة ، ويُستدل على ذلك بمواضيع فن سكان الكهوف؛

ج ـ عصر عبادة السلطة البشرية الجماعية : قبل ٥٠٠٠ سنة تقريباً ؛

د ـ عصر الديانات الأولى التي حاولت ، منذ ٢٥٠٠ سنة ، وضع الفرد موضع صلة مباشرة مع الواقع الروحاني الأخير ، وحاولت التوجه للبشرية جمعاء .

إن تاريخ الظاهرة الدينية يتّسم بعدة سمات، أبرزها وأهمها في مرحلة ما قبل التاريخ أن عبادة الطبيعة غير البشرية كانت ناجمة عن سيطرة تلك الطبيعة على البشر . ومع انتصار البشر على أجزاء من الطبيعة أو على بعض التجمّعات البشرية الأخرى ، تكوّنت عبادة السلطة البشرية الجماعية ؛ فكأن الإنسان لا يعبد ما يخضع له ، وإنما يتعبّد ما يستعبده . فبعد فجر الحضارة المنبلج منذ خمسة آلاف سنة ، ومع تحوّل الواقع الإجتماعي ، بدأت تتفكك عبادة الطبيعة ، وأخذت تقوم عبادة البشر مقامها . الأمر الذي خلق نزعة التحرر من عبادة الجماعة ، تلك النزعة التي تمثّلت في الأديان العليا ذات المثل الروحانية المتعدّية لظواهر العالم البشري وغير البشري .

في مُناخ التحوّلات الكبرى ، ظهر الإسلام ، فقضى على البوذية في جنوب الهند وأبعد المسيحية عن جنوب غرب آسيا وعن شمال أفريقية ، واكتسح أتباع الزرداشتية والهندوكية ، وأقام رأس جسر مع جنوب شرق أوروبا .

وفي هذا السياق ، يعلّل أونولد توينبي صلة الإنسان بموروثاته ، فيرى : « أن الموروث الإجتماعي والثقافي للإنسان هو أقل ديمومة من الإنسان نفسه . . . لأن هذا الموروث ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة البشرية ، وإنما هو مجرد نتاج للإنسان الذي يُعتبر حراً في تغييره إذا أراد » . ويضيف : « إن ابتكار الزراعة ، منذ ٩٠٠٠ سنة ، هو حتى الآن أول وأكبر الثورات التكنولوجية والإقتصادية ، إلى جنب التدجين المعاصر لعدة فصائل من الحيوانات

المستخدمة لأغراض الإنسان » . (١ ، ص ٦٢ و ٧٢) . ويستنتج أ . توينبي : « أن ممارسة الزراعة وضعت حداً لتشرّد الإنسان بحثاً عن هبات الطبيعة ، وربطته بقطعة الأرض الصغيرة التي يستنبت منها ، الآن محصوله السنوي » . ويربط أ . توينبي الزراعة كفاعلية إقتصادية مع منتوجها الإيديولوجي في مجال الاعتقاد الديني ، ويؤكد أن الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، دعت الإنسان للتحرر من عبودية الإنسان ، تاركة له الحرية الشكلية في عبادة الله **﴿ لا إكراه في الدين * لا أعبد ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبد * لكم دينكم ولي دين﴾** . ويعتبر توينبي هذه الحرية الروحانية الدينية الخطرة مصدراً للحرية في كل حقبة زمنية من الحياة . (١ ، ص ٨٤) .

لكن ، كيف تمثَّل الإنسان في ظروف الإقتصاد الزراعي البدائي ظاهرة الدين ؟ أشرنا إلى أن الدين هو تعبير عن انقياد البشر لعاداتهم من جهة ، ولابتكاراتهم من جهة ثانية . وحين ابتكر هؤلاء الزراعة أدخلوها إلى معابد آلهتهم الطبيعية . ومثال ذلك أن بعل إله الخصب صار إله دولة صُور القديمة ، فالدين من هذه الزاوية ، يربِّي الناس على المحافظة . وقد ذهب البعض على اعتبار فكرة الرب تمثيلاً أولياً لمفهوم التربية .

لقد امتلأت المعابد القديمة برموز الآلهة الممثِّلة للنباتات والأشجار التي تعلَّم الناس زرعها . ولكن هؤلاء لم يؤلِّهوا الإنسان إلا بعد ابتكارهم الحضارة ؛ الأمر الذي جعله يستعلي فوق آلهته القديمة ، المعبِّرة عن موروثاته السالفة . ولهذا ، كان دخول الدين في الموروثات القومية للشعوب كبيراً ؛ فإذا بالقوميات ، في أيامنا هذه ، تمثل ٩٠ بالمئة من ديانات ٩٠ بالمئة من شعوب العالم الغربي ، وحتى من ديانات شعوب بقية العالم ، (١ ، ص ١٢٦) . ويصل أ . توينبي إلى الملاحظة التاريخية الأتية : « خلال ٩٩ بالمئة من تاريخ البشر كان دين الإنسان يتمثل في عبادته لقوى الطبيعة غير البشرية : الحيوانات ، الأشجار ، الحجارة ، التراب ، الماء ، الرياح ، المطر ، العواصف ، الشمس ، القمر ، الكواكب . وعلى امتداد عصر أكَلة الجذور ـ الذي كان أول وأطول عصر في التاريخ البشري ـ ، كان الجنس البشري تحت رحمة الطبيعة غير البشرية . أن الناس يعبدون الأشياء التي يشعرون بالخضوع لها . وفي المقابلَ لا يمكننا أن نعبد الأشياء التي أخضعناها لسطاننا ؛ فمنذ

أن ساد الإنسان الطبيعة ، تلاشى الدين البدائي القائم على عبادتها» ، (١ ، ص ١٨٦ - ١٨٧) .

٢ - المنظور الماركسي - اللينيني :

يمتاز المنظور الماركسي - اللينيني بكونه جدلياً ، يفسِّر الدين في ضوء المادِّيَّة التاريخية . ويمكننا استخلاص بعض تصورات ماركس وأنجلس عن الظاهرة الدينية ، من خلال مراسلاتهما الواردة في كتاب « حول الدين »[1] ، حيث يقول ماركس : « إذا كان سقوط دول العالم القديم يؤدي إلى اضمحلال أديان هذه الدول ، فلا حاجة إلى التفتيش عن تفسير آخر : وذلك لأن « الدين الحقيقي » للناس في العالم القديم كان تقديس « قوميتهم » و « دولتهم » . ليس خراب الأديان القديمة هو الذي جرّ إلى سقوط دول العالم القديم ، بل أن سقوط العالم القديم هو الذي جرّ إلى خراب أديان العالم القديم » ، (٢ ، ص ١٩) . وهذا يعني أن الدين بنظر كارل ماركس هو نتاج إيديولوجي لقوة إجتماعية مسيطرة على دولة ؛ فإذا سقطت دولة طبقية ما ، فلا بد أن يتساقط معها فكرها الديني الذي يكون ، أحياناً ، ركناً أساساً في بنيتها الإيديولوجية . ويضيف ماركس موضحاً : « أن نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم : أن الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة إلى الإنسان أي الأمر القطعي ، أمر الإطاحة بجميع العلاقات الإجتماعية التي تجعل من الإنسان كائناً مُهاناً ، مستعبَداً ، محتقراً » ، (٢ ، ص ٤٠) . « ليس النقد بل الثورة هي القوة المحركة للتاريخ ، للدين ، للفلسفة ، ولكل نظرية أخرى » ، (٢ ، ص ٦٠ ، عن الإيديولوجية الألمانية) .

وفيما يختص بظهور الدين عند العرب ، يلاحظ فريدريك أنجلس في مراسلاته مع ماركس ، (٢ ، الفقرة ٣ ، ص ٩٤) : « يبدو أن العرب حيث كانوا قد استوطنوا في الجنوب العربي ، كانوا شعباً لا يقلّ مدنية عن المصريين والآشوريين وغيرهم ، كما يتبيَّن ذلك من المباني التي شيَّدوها . هذا أيضاً يفسِّر الشيء الكثير عن الفتح المحمدي . وبقدر ما يتعلق الأمر بهذه الصورة التي هي الدين ، يبدو استنتاجاً من الكتابات القديمة في الجنوب حيث ما زال

---

(١) كارل ماركس - فريدريك أنجلس : حول الدين ؛ منشورات دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤ . ص ١٩ ، ٤٠ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٩٤ ، ٩٦ - ٩٧ .

التراث القومي القديم ، **تراث دين التوحيد** ، هو الغالب . . . والذي لا يؤلف التراث اليهودي إلا جزءاً صغيراً منه ، يبدو أن ثورة محمد ﷺ الدينية ، شأنها شأن كل ثورة دينية ، كانت من الوجهة الشكلية ردة ، رجوعاً مُعلَناً نحو القديم ، نحو البسيط » . ويردّ ماركس على أنجلس متسائلاً : **لماذا يظهر تاريخ الشرق في صورة تاريخ أديان** ؟ ثم يجيب مستشهداً برأي برنييه : « يرى برنييه ، أن أساس كل ظواهر الشرق ـ ويخص بالذكر تركيا وفارس وهندوستان ـ **هو عدم وجود الملكية الخاصة للأرض** . هذا هو مفتاح السماء الشرقية » .

يعلّق أنجلس على هذه النقطة الشاغلة لتفكير ماركس ، بقوله : « . . أن عدم وجود ملكية الأرض هو ، بالحقيقة ، مفتاح كل أوضاع الشرق . في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني . لكن كيف جرى أن الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى في شكلها الإقطاعي ؟ أعتقد أن ذلك مردّه ، بصورة رئيسية إلى المُناخ مأخوذاً في صلته مع الطبيعة ، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الإفريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند إلى الهضبة الآسيوية العليا . الرّي الصناعي هو أول شرط للزراعة ؛ وهذا عمل للبلديات أو المقاطعات. . . أو الحكومة المركزية. أن حكومة شرقية تشمل دائماً ثلاثة فروع فقط : المالية (النهب في الداخل) ؛ الحرب (النهب في الداخل والخارج) ؛ والأشغال العامة (تأمين تجديد الإنتاج) . . . »، (٢ ، ص ٦٩) . ويتابع أنجلس تعليله لأسباب ظهور الإسلام عند العرب ، ملاحظاً ما يلي : « هنا أيضاً يأتي دور **خراب تجارة الجنوب العربي قبل محمد** ﷺ ، وهو العامل الذي اعتبرته ، بحق ، واحداً من العوامل الرئيسية في الثورة المحمدية » . « . . كانت اليمن بين أعوام ٢٠٠ و ٦٠٠ ميلادية تعاني بصورة دائمة تقريباً من سيطرة وغزو ونهب الأحباش . . . أن طرد الأحباش حدث قبل محمد ﷺ بزهاء ٤٠ سنة ، وكان بشكل واضح الفعل الأول للشعور ـ الوعي ـ القومي العربي المستيقظ الذي حرّكته من جهة غزوات الفُرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً . . . إلاّ أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فلاّحي المدن المتحضّرين ، ولكن المنحلّين ، الذين أصبحوا في ذلك الوقت جدّ منحطّين في دينهم ، وهو خليط من عبادة للطبيعة مفسدة ، ومن يهودية ومسيحية مفسدتين » ، (٢ ، ص ٩٦ ـ ٩٧) .

ومن جهته يحكم لينين على الدين ، بعامةٍ ، حكماً طبقياً صريحاً : « الدين هو أحد مظاهر القمع الروحي الذي يرهق ، دائماً وفي كل مكان ، الجماهير الشعبية المسحوقة بالعمل الدائم في خدمة الغير وتحت أعباء البؤس والعزلة . الإيمان بحياة أخرى أفضل فيما بعد الموت ، يُولَد حتماً من عجز الطبقات المظلومة في نضالها ضد ظالميها ، تماماً كما يولد الاعتقاد في الآلهة - الشياطين ، وفي المعجزات ، من عجز الإنسان الوحشي في نضاله ضد الطبيعة . فالدين يعظ بالصبر أولئك الذين يكدحون طول حياتهم في البؤس ، ويعلّمهم الاستسلام في الدنيا ، ويدغدغهم بالأمل في ثواب السماء . أما الذين يعيشون من عمل الآخرين ، فالدين يعظهم بالإحسان في الدنيا ، وبذلك يقدم لهم تبريراً سهلاً لوجودهم كإستغلاليين ، ويبيع لهم بأرخص الأسعار تذاكر الدخول إلى جنة النعيم في السماء . الدين أفيون الشعوب ، فهو ضرب من الكحول الروحي يُغرِق فيه عبيد الرأسمال صورتهم الإنسانية ومطلبهم في حياة جديرة بالإنسان »[١] .

٣ - منظورات العلم الحديث :

نستدل في هذا المضمار بثلاثة منظورات ، فلسفية وفيزيائية وحضارية - نفسانية ، تمثل وجهاً من تقويم العلم الحديث لإشكالات الظاهرة الدينية .

أ - ينطلق جاك مونو[٢] من مقولة ديموقريطس الشهيرة في جدَل الصُدفة والضرورة : « كل ما هو موجود في العالم هو ثمرة الصُدفة والضرورة » . وبهذا المسبار يسبُر سيرورات التغيُّر ، هادفاً إلى توضيح علاقة الكائن بالكون ، وإثارة قضية « الطبيعة البشرية » ، سنداً إلى معايير أخرى غير المعايير الماورائية ، الغيبية ، باعتبار أن نظرية التطور تدمغ كافة مجالات الفكر الحديث ، الفلسفية ، الدينية ، والسياسية .

فمن البديهي إذن أن يحتل مغزى أو « سر الحياة » مكانة مركزية في فكر

---

(١) لينين : نصوص حول الموقف من الدين : دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٨٣ و ٨٤ .

(٢) Monod, Jacques: Le hasard et la nécessité; éd. du Seuil, Paris, 1970.

الإنسان . إذ الإنسان يكدح لتخطّي الموت بالحياة ، جاهداً عبر تاريخه الطويل لكي يعقلن الدين القائم على جدل الموت والحياة ، جدل الغيب ، بتجاوزه حدود التصورات الدينية لهما . وفي هذا المنحنى ، يشير جاك مونو إلى : « أن أسلافنا كانوا عاجزين عن اكتناه غرابة حياتهم بكل وضوح . فلم يكن ثمة ما يوجب أن يشعروا ـ مثلما نشعر نحن اليوم ـ أنهم غرباء عن العالم الذي لم تتفتّح عليه عيونهم . كانوا يرون أولا : الحيوانات ، والكائنات البشرية الأخرى . ويلاحظون خط تطورهم : الحياة والاستمرار ولو مقابل الموت . أن الخط ـ أو المشروع ـ يفسِّر الكائن ؛ والكائن لا معنى له إلا بمشروع تطوره» . لكن ما هو مشروع تطور الإنسان الذي كان يستمد منه معنى وجوده ؟ هل هو مشروع ديني ، مشروع فلسفي ، مشروع علمي ؟ أم هو جملة هذه المشاريع ؟

إن كل الديانات وكل الفلسفات ، وحتى أن جزءاً من العلم ، ترشدنا إلى دأب الجهد البطولي الذي تبذله البشرية لإنكار جواز حدوثها . وإزاء التنوّع اللامتناهي للظواهر المتحوّلة والمتغيرة ، تتحدد إستراتيجية العلم الأساسية لتحليل الظواهر في اكتشاف الثوابت . وفي هذا المستوى ـ حيث الإنسان هو الشاهد الوحيد على تطور الإنسان ـ يكتشف الإنسان ما هو ثابت في تطوره عبر تفاعله المتواصل مع المتغيرات . كما أنه يكتشف في الإيديولوجية الدينية قدرتها على فرض نفسها ، بما تملك من سلطة سالبة للإنسان ، سلطة تفسير الإنسان لنفسه ، وسلطة تحديد مكانته . ذلك أن الإيديولوجية الدينية تبدو فاتنة وساحرة بما تقدم للناس من تفسير ذاتي وأسطوري لمعنى الحياة . الأمر الذي يجعل القلق البشري على مصير حياتنا وحياة الكون ، هو المبدع المنشىء لكل الأساطير وكافة الأديان والفلسفات ، وحتى للعلم ذاته .

ومما يلاحظ أن الديانات الكبرى قامت على تاريخ حياة نبي مُلهم ، نبي يروي للناس تاريخهم ومصيرهم . على أن البوذيَّة شذّت عن هذه القاعدة ، فكانت حكاية أرواح أكثر مما هي تاريخ بشر . ويبدو أن البشرية استلزمت آلاف السنين لتكتشف أن المعرفة الوضعية ، الموضوعية ، هي المصدر الوحيد للحقيقة الصحيحة التي تأذن بابتكار تحالف جديد بين البشر ، يتخطّى نهائياً تحالفهم القديم مع الطبيعة القاهرة والمقهورة معاً . ومن معاني ابتكار هذا

التحالف البشري الجديد : الطلاق شبه النهائي مع الإيديولوجيات الدينية ، بما هي في أغلبها معادية للعلم ، تريد استخدامه دون خدمته واحترامه . فالعلم الحديث نشأ من تجريد المعرفة وتطهيرها من الأحكام الغيبيَّة ، أي نشأ من الطلاق الحاسم بين القدسي والدنيوي .

ب ـ ومن منظور فيزيائي يبسط ستيفان لوبسكو[1] منطق التناقض سنداً إلى طاقة التناقض ذاته . فيقدم مفهوم « **جدليَّات الطاقة** » ، معتبراً ما يلي : « ليست المادة ، في الواقع ، هي التي تتضمن جدلاً ما ، بصفة آلية مسالكها أو بصفة كيفيتها ، وإنما الجدل هو الذي يُبدع المادة ؛ ففي مادةٍ ما لا يوجد شيء خارج طاقتها التنظيمية ، التي هي جدلها بالذات » ، (٥، ص ١٧٩) . ذلك أن « منطق الطاقة الجدلي المتعدد يشكل جهازاً للرصد والتدخل ؛ ويقدم للخيار تشكيلة كاملة من الأخلاقيات . فمن يتمكن من استلام مقاليد هذا المنطق ، يكتشف ويبدع وربما يكتنه كل شيء » ، (٥، ص ١٨٤) .

ج ـ نجد في بعض البحوث الحضارية ـ النفسانية العجيبة[2] إشارات إلى أصل الدين والحضارة ، يجدر بنا التنويه بافتراضاتها . من هذه الإشارات الافتراضية ما يلي : أن مركبة الفوستوك تذكّرنا ، في شكلها ، بالمعابد الفينيقية وبالنقوش القديمة المنحوتة في كهوف الهند . وأن المعابد الصينية والكنائس والمآذن الإسلامية تذكّرنا بشكل المركبات الفضائية ـ حسب إشارة الدكتور زايتسف ، الذي يضيف : إذا أثبتت الأبحاث المقبلة نظرياته ، فسوف يترتب على الإنسان أن يبدل أفكاره حول أصل الحضارات والديانات ، وحول معتقداته الغيبية ، (٦، ص ١٤١) .

من جهة ثانية ، فإن الأستاذ مودست أغرست (Modest Agrest) ، وهو دكتور بالفيزياء ، يؤكد أن الأرض كانت مزاراً لرجال الفضاء منذ مليون سنة ؛ ويتحدث عما يسميه « التكتيت » -Les tektites- ، أي هذه الصخور العجيبة

---

(١) Luspasco - Stéphane: Les trois matiéres; Série 10/18, No 473, éd. Jolliard, Paris 1960. p.p. 30, 179, 184.

(٢) Sheila Ostrander et Lynn Schrœder: Fantastiques Recherches Parapsychiques en U.R.S.S.; éd Robert Laffont; Paris, 1973. p.p. 141 - 142, 230, 302.

التي أدهشت العلماء الذين اكتشفوها في لبنان ؛ والتي كانت قد تكونت بفعل إشعاعات نووية، (٦، ص ١٤٢) .

على صعيد آخر ، اكتشف العلماء ثنائية الجسد : الجسد الفيزيائي والجسد الطاقة ، أو الجسد الكوكبي . ولاحظوا أن كافة فروع المعرفة ـ من الفلسفة إلى العلم والفن والدين والطب ـ سوف تتأثر ، ذات يوم ، بهذه الفكرة ـ فكرة أننا لا نملك جسداً واحداً ، وإنما نملك جسدين . فقد تبيَّن اليوم ، أن هذا الجسد الوحيد ، في التصور القديم ، إنما هو مشحون بالطاقة من داخله وخارجه ، يولِّدها ويستولدها ، بفعلها ويتفاعل بها ، (٦، ص ٣٠٢) .

إذن ، بات في حكم المؤكد أن مثل هذه التصورات الجديدة من شأنها ترتيب مفهوم جديد للنبوة . من هذا ، اعتقاد الدكتور كوزيريف Kozyrev أن الزمن هو أيضاً شكل الطاقة المسؤول عن الظواهر شبه المعقولة، أو على الأقل هو الشكل الذي يجعلها ممكنة . . . فالزمن هو ، في آن واحد ، في كل مكان . فهل بمستطاع هذا الفهم الجديد للزمن أن يفسِّر ظاهرة غامضة كالنبوّة ؟ لقد قدّم العالِم النفسائي اليوناني أ . تاناغراس A. Tanagras ، نظرية تقول أن تحقيق النبوّات ربما يكون مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بحقل القوى التي يرسلها ما دون الوعي إلى بعض الكائنات البشرية أو إلى بعض الأغراض ، (٦، ص ٢٣٠) .

١/٣ المجادلة القرآنية وجدَل العربية :

ليس القرآن الكريم كتاب جدل ، وإن تضمَّن الكثير من المجادلات ، وإظهار المتناقضات . فالجدل هو غير المجادلة . الجدل هو علم التناقض بذاته . والمجادلة القرآنية لها عدة معانٍ متقاربة ، أهمها : المخاصمة ، المُحادَة ، المشاققة ، المحاججة ، المخالفة ، المراجعة ، الدعوة إلى الاختيار . وتتكشف لنا معاني المجادلة القرآنية هذه من خلال آيات عديدة ، نكتفي هنا بتمثُّل بعضها :

أ ـ المجادلة بمعنى المخاصمة : ﴿ وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً ﴾ ، (الكهف، ٥٤) ، أي كان الإنسان أكثر خصومة (جدلاً) في الباطل . فالجدل هنا نقيض للإيمان ، وانحياز أكثر للباطل بمعناه الديني ، الفرقاني .

إذن ، الجدل بما هو موقف نقيض ، يتعارض مع اليقين الاعتقادي القائم على التسليم أو الانقياد . إنه الشك الناظر في النقائض والحقائق . هذا ، ونلاحظ من المعاني الأخرى للمخاصمة (الجدل) وجود تعابير مثل : المحادَدة والمشاقَقة إلخ .

ب ـ المجادلة بمعنى المُحاججة : ﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ﴾ ، (النحل، ١١١) . أي يوم تأتي كل نفس تحاجّ أو تدافع عن نفسها ، بدفع التهم الموجهة إليها ، أو بنقضها لإثبات سواها . هنا ، تعني المحاججة التنفيذ والبرهان . وهذا يدخل المنطق على المجادلة القرآنية ، متناقضاً في ذلك مع المصادرات أو البدهيَّات الاعتقادية المسلَّم بها لدن المؤمنين .

ج ـ المجادلة بمعنى المخالفة : ﴿ إن الذين يحادّون الله ورسوله * كُبتوا كما كُبت الذين من قبلهم ﴾ . تبدو المحاددة ، بما هي مجادلة مخالفة لله ولرسوله ﷺ ، كأنها أداة في صراع الإنسان ، فكرياً ، مع الغيب . وتبدو نتيجة هذه المحادَدة ، في الآية المذكورة ، مؤدية إلى الكبت أي الإذلال .

د ـ المجادلة بمعنى المراجعة : ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ ، (المجادلة، ١) ؛ أي قول التي تراجعك شاكية من زوجها . فالمراجعة ، بما هي شكوى ، تعني نقض موقف ؛ وتعني صراعاً بين موقفين ، موقف الزوجة وموقف الزوج ؛ كما تعني ، أخيراً ، أنها دعوة إلى النبي ﷺ ، المحتكم إليه ، لكي يتخذ موقفاً فاصلاً ، يوفق أو يتضمن أو يتجاوز كلا الموقفين النقيضين .

هـ ـ المجادلة بمعنى الاختيار : ﴿ يجادل في الله بغير علم ﴾ ، (الحج ، ٣) . يستفاد من الآية أن العلم الإلهي ، لا العلم البشري ، هو الأساس . وأن الإنسان ، الحر هنا في الاختيار ، يجادل بغير علم . وترمي هذه الآية إلى نقد الذي يجادل بعلم آخر مخالف لعلم الله ـ أي للمعرفة الدينية ـ أو بالأصح لتعاليم الدين في الكتاب .

إن هذه الأشكال المتنوعة للمجادلة القرآنية تضع أمامنا مضامين شتى لمشكلة الجدل القديم ، القائم في الدين على تناقض النمطين البشري

والغيبي ، تناقض الواقع المادي للإنسان العاقل ، الذي يبتكر حريته خلال جدل عمله وفاعلية عقله ، مع التعاليم الاعتقادية (المثالية الدينية) التي تقرر له رؤى أخرى للتناقضات والتحولات الظاهرة فيه وحوله .

علاوة على ما تقدم من دلالات المجادلة القرآنية ، يتضمن القرآن الكريم موقفاً إستراتيجياً أساساً ، هو موقف التحوّل الفرقاني . أن القرآن من معانيه الفُرقان . والفُرقان من فَرَق ، ﴿ **وإذا فرقنا بكم البحر** ﴾ ؛ ﴿ **وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان** ﴾ أي الفارق بين الحق والباطل ، الحلال والحرام . إذن يتبنّى القرآن جدلاً فُرقانياً ، مثنوياً ، سنعود إليه خلال الفصول الخاصة بجدل الغيب ، الطبيعة ، البشر .

كذلك ، فإن القرآن الكريم يتضمن جدلاً تحولياً يمكن استنباطه من إمكان التحوّل المتبدّي في تصنيف الآيات إلى « محكمات ومتشابهات » ، ومن نسخ بعض الآيات أو تناسيها : ﴿ **ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير** ﴾ ، (البقرة، ١٠٦) . إن القرآن ، بعامة ، هو الكتاب ، الفرقان ، البيان للناس ، الهدى ، الموعظة إلخ . ومع ذلك فهو لا ينكر الاختلاف ولا التناقض : ﴿ **أفلا يتدبّرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾ ، (النساء، ٨٢) .

وعليه ، يمكننا أن نتبيّن صلة المجادلة القرآنية بجدل اللغة العربية ، لغة القرآن ، عن طريق بعض المقارنات بين التضاد التعبيري والتضاد الإدراكي(١) . إن القرآن يتضمن تعابير ذات معانٍ متضادة ، متعاكسة ، منها :

١ ـ **التبشير بالخير والشر** : ﴿ **وابشروا بالجنة التي كنتم تُوعدون** ﴾ (فصّلت، ٣٠) . ﴿ **فبشرهم بعذاب أليم** ﴾ ، (الإنشقاق، ٢٤) .

٢ ـ **الظَّهر بمعنى الوجه وخلافه** : ﴿ **وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون * لتستووا على ظهوره** ﴾ (الزخرف، ١٢ ـ ١٣) . ﴿**فيظللن رواكد على ظهره**﴾ (الشورى، ٣٣) ، أي على وجه البحر .

---

(١) كمال ـ ربحي : التضاد في ضوء اللغات الساميّة ؛ منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٣٤، ٥٢ ـ ٥٣، ٥٨، ٦٩ ـ ٧٢ .

٣ ـ النفس أي الروح والميتة : ﴿ كل نفسٍ ذائقة الموت ﴾ ، (العنكبوت، ٥٧) . ﴿ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ﴾ ، (ق، ٢١) .

٤ ـ المسجور أي المملوء والفارغ : ﴿ والبحر المسجور ﴾ ، (الطور، ٦) ، أي الملآن . ﴿وإذا البحار سُجِّرت﴾ ، (التكوير ، ٦) أي ذهب ماؤها .

٥ ـ الحنيف : المائل عن الخير إلى الشر ، والمائل عن الشر إلى الخير . والحنيف أيضاً هو العادل عن دين إلى دين ؛ وبه سُمِّيَت الحنيفية لأنها عدلت عن اليهودية والنصرانية ، (٧، ص ٥٨، نقلاً عن أبي الطيب اللغوي) .

٦ ـ جملة ألفاظ واردة في القرآن الكريم ، يستفاد منها المعنى وضده ، كالتالي :

- **الأزر : بمعنى القوة والضعف ؛ ﴿ ألم نشدد لك أزرك ووضعنا عنك وزرك ﴾ .**
- البسل : بمعنى الحلال والحرام ؛
- البين : بمعنى الافتراق والاتصال ؛
- الجبر : بمعنى الملك والعبد والرجل الشجاع . قال الأصمعي في تفسير كلمة جبرائيل : معنى أيل الربوبية ، فأضيف «جبر» إليه . وقال أبو عبيد : فكأن معناه « عبد أيل » ، « رجل أيل » أي عبد الله ، (٧، ص ٧٢) . ونلاحظ أن بابل تعني (باب أيل » ، باب الربوبية ، باب السماء ، باب الله . كما أن إسرائيل ، تعني « عائلة أيل » ، عائلة الله ، شعب الله ، ومن معاني الكعبة أنها بيت الله وبيت الناس .
- الزوج : بمعنى الزوج الفرد والزوج الثنائي . قال أبو الطيب اللغوي في اضداده : « الزوج كل واحد مفتقراً إلى نظيره نحو الذكر والأنثى . فالذكر زوج والأنثى زوج . . . وفي التنزيل « من كل زوجين اثنين » أي من كل ذكر وأنثى . وقال : « خلقكم الله من نفس واحدة وجعل منها زوجها » ، أي الفرد الآخر .
- الإسرار : بمعنى الكتمان والاظهار .

- الشعب : بمعنى الإفساد والإصلاح . فالشعب مشّتق من فعل « شعب » أي فسد وصلح .
- الوعد : خيراً وشراً . والدعوة والدعاء والدعاية خيراً وشراً ، حقاً وباطلاً .

هـذه بوجـه عام ، أمثلة عن التضـاد في معاني تعـابير القـرآن الكـريم ، المستفادة من اللغة العربية التي تحمل دونما شك سمات الواقع العربي المتغير والمتطور .

١ / ٤ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي :

إن الثابت في القرآن الكريم هو التـوحيد المـطلق لله . فإذا أخـذنا بعين الاعتبـار الظروف التـاريخية للعـرب قبل النبي ﷺ ، المتلخصـة في إحاطة الاستعمار الخارجي (الأحباش ، الرومان في مصر ، الفرس شرقاً ، البيزنطيون في الشام) ، وفي الانهيار الداخلي والتجزئة والنزعات الواسعة ، المتراوحـة بين انهيار الدولـة أو دول القبائـل وأديانهـا وبين الوضـع الاقتصادي الصعب والوضع الاجتماعي المتمزق ، فهـل بإمكـاننا الافتـراض أن التوحيـد الديني للعرب ، في بداية القرن الميلادي السابع قد بدأ توحيداً قومياً ، أم يصحّ أيضاً افتراض العكس ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه ضمن كشفنا للدور السياسي الذي لعبه النبي العربي ، محمد بن عبد الله ﷺ ، عن طريق النبوّة وتعبيرهـا القرآني .

٢ ـ العَربُ والدّين

يُعتبر الدين ، غير القائم على نبوّة ، من نتاج القوى الإجتماعية المتصارعة . فهو من مكوّنات الثقافة لدى الشعب ، وتعبير عن خياراته الإيديولوجية وتناقضاتها ، وعن وحدة هذه التناقضات في ظرف تاريخي معيَّن . ومن الثابت لدينا أن العرب في جزيرتهم الشاسعة ، كانوا محاطين بتيارات أسطورية وفلسفية ودينية متنوعة . كما كانت الجزيرة العربية ميداناً لتصارع المعتقدات الدينية بأبعادها الإقتصادية والسياسية والعسكرية والإجتماعية قبل الإسلام . إلا أن التصارع، مع ظهور الإسلام ، تركَّز على تنازع التوحيد الحنيفي مع التوحيدين اليهودي والمسيحي من جهة ، ومع بعض المعتقدات المحلية الأخرى التي ما لبثت أن « دخلت » في الدين الجديد ، من جهة ثانية .

٢/٥ العرب وأديان خارج الجزيرة :

أ ـ حول الظاهرة الدينية :

الدين ظاهرة إجتماعية ، من مدلولاتها التعبير عن فكر سلطة معينة ، تستند إلى قوى إجتماعية مؤتلفة حول مصالحها . أما الفكر الاعتقادي فهو ، كما أسلفنا في الاستهلال ، فكر افتراضي ، تبشيري وتقريري معاً . لغته لغة الناس ، وكلامه كلامهم . إلا أن الوقفيِّين العرب اعتبروها لغة إلهية موحى بها شكلاً ومعنى وهذا من أغرب المعجزات والنقائض .

إن الظاهرة الدينية تتميز باستقطابها التاريخي لثلاثة أشكال من الطقوس : طقس الطبيعة التي تعبَّدها الإنسان قبل تمكُّنه من استعبادها ؛ وطقس الإنسان

الذي سيطر جزئياً على الطبيعة ، فبات متردداً بين عبادتها وعبادة وجوده الذاتي ؛ وأخيراً طقس الله ، هذا الحق المُطلق ، نقيض الطبيعة والإنسان معاً ، الذي يمثل عبادة الإنسان للمُطلَق فيه وفي كل شيء . من هذه الطقوس الثلاثة ، يُستفاد معنى واحد هو أن الإنسان يعبد كل ما يأمل بالسيطرة عليه لأجل مصلحته ومستقبله[١] . فالبوذيَّة الرامية إلى « الاتحاد مع الحق » من خلال « تمثُّل وجداني للحياة الروحية » ، قد أبرزت مفهوماً خاصاً عن « الإله اللاشخصي » ، الذي يركّز على التحوّل نحو الداخل الإنساني ، نحو الإنسان . أما اليهودية فقد أبرزت مفهوم « التوحيد الخاص » ، في حين أبرزت المسيحية مفهوم « التوحيد المؤقنَم » ؛ وتميَّز الإسلام بمفهوم « التوحيد المُطلَق » . وبوجه عام ، انفرد التوحيد المحيط بالعرب ، بكونه قائماً على مفهوم « الإله الشخصي » الذي يستدعي الإنسان للتوجه إليه ، خارج علاقاته الإجتماعية وسيرورة تاريخه البشري القائم على جدل التناقض والحركة .

والظاهرة الدينية ذات قرابة وثقى بالظاهرة الثقافية ، فهي مثلها تستوعب من الطقوس والثقافات والعادات ، ما تجعله حياً في سياق آخر . ومثال ذلك أن عبادة الطبيعة ظلت طقساً قائماً ، مستمراً في صُلب الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، إذ أن طقس الحجر الأسود يرمز لعناصر طقوسية مستمرة من عصر عبادة الطبيعة . كذلك ، نلاحظ أن الثور (نون) هو في آن : رمز للطبيعة (القوة) ورمز لقوى الإنسان اللاواعية وأيضاً لقوة إرادته الطامحة إلى النصر . وعند المصريين القدماء يرمز (نون) إلى الماء ، وترمز (نوت) إلى السماء . فالثور (نون) ، في تصورهم ، هو المحيط الذي خرجت منه كافة المخلوقات ، وهو الإله « أبيس » أو العجل المقدس . كما تصور المصريون القدماء إن مكاناً عالياً من الأرض كان أول ما ظهر على سطح ذلك الخضمّ الذي يسمونه (نون) . وجاء في القرآن الكريم ﴿ **نون، والقلم وما يسطرون** ﴾ . ومن الواضح أن تصورات مصر الاعتقادية لم تكن بعيدة عن الجزيرة العربية . ومهما يكن الأمر ، يمكننا القول أن عبادة الطبيعة ، ذات الاستقطاب الثقافي الواسع ، فتحت الطريق أمام عبادة الإنسان ، ثم عبادة الله . فمن البيِّن أن عبادة الطبيعة

---

(١) Toynbee - Arnold: La Religion vue par un historien; éd. N.R.F. Paris, 1963.

العملاقة جعلت الإنسان في النهاية يعبد نفسه أو سـواه من البشر ؛ وأن قهر الطبيعة المعبودة ، التي صارت ضحية ، قاد الإنسان إلى عبادة الواحد القهّار .

ونلاحظ من ناحية ثانية أن ظهور الديانات العليا في فسيفساء الدول المنهارة والممزّقة ، كـان نتيجة تاريخية لصـراع قوى إجتمـاعية حـول تملّك الطبيعـة والمجتمع . فالإنسان الزراعي الذي أخذ يسيطر على قوى الطبيعة بنظمها في مجتمع زراعي ، اكتشف خلال ذلك قوتـه الجماعيـة ، وعبر عنهـا في عبادة الإنسان لنفسه . ولما أبرزت الأديان العليا مفهوم الله ، إله الطبيعة والبشر معاً ، وصفته بإله السماوات والأرض .

ومما يميز الأديان العليا دخولها المجتمع الزراعي والتجاري من أسفله إلى أعلاه ، أي انطلاقاً من صفوف الفقراء المعادين للأقلية الإجتماعية السائدة ، ولكنها كانت تعلمهم أن يتحملوا الآلام وأن يقـدموا التضحيـات حتى يبلغوا الخلاص . ومعنى هذا الصراع أن الديانات إذ ظهرت في مجتمعات متأزمة ، حكوماتها على شفير السقوط والانهيار ، إنما كان دورها السياسي تكوين قوى إجتماعية صاعدة تاريخياً ، وترويضها على إطاعة الحكم الجديد ، الذي يرمي إلى إنشاء دولة دينية يحكمها رجال الدين باسم الإله الواحد .

كذلك من خواص الأديان العليا هذه، التوجه للبشر بكتاب يوحي إليهم مواقف خاصة تجاه الألم والعذاب . وعادة يكون الكتاب الديني مقدساً ، لكنـه في الواقع يشكل أساس الإيديولوجية الدينية التي تشن حرباً ثقافية على الثقافات المعادية الأخرى . وكل كتاب ديني ينطلق من نبوءة ، أو نبوّة ، معتمداً التمثّل الأسطوري وضرب الأمثال كأدوات تعبير ، تاركاً المنطق جانباً ، على الرغم من تعقلن أصلي وإضافي طارىء على الأديان العليا ، وبالأخص على الإسلام . ومما يلاحظ أن لغة الكتاب الديني هي لغة سلطويّة ، وكلامه كلام تقـريري قاطع ، يحظر على الإنسان العاقل كل جدل وسجال ونقد أساسي ـ رغم بعض الحريات الشكليـة التي تطفـر ثم تخبو . وتـرجمة ذلـك الواقـع هي توثين المؤسسات نفسها بإضفاء الصفة الدينية ، القدسية ، عليها ؛ وإعادة الإنسان مرة أخرى إلى عبادة الإنسان عبر الدين الإجتماعي الحاكم . وأخيـراً ، فإن ظهور الديانات العليا في مجتمعات ثقافية متقدمة ، تملك الكتابة مثلاً ، أوجد عبادة الكلمة عن طريق الكتاب الديني ، المقدس أو المُنزل .

ب ـ مصر القديمة والعرب :

كانت فكرة الله ، عند قدامى المصريين ، متصلة بصورة السماء[1] . فهو « مالك السماء » ، و« السماء له » . ذلك لأن عبادة الطبيعة وقواها مرموز إليها بعبادة مظاهرها المؤثرة في حياة البشر : السماء ، العاصفة ، الشمس ، القمر . . . فكان لكل قبيلة مصرية معبودها الذي يرمز في آن واحد إلى « القوة المُخصبة » و« لآلهة الأم » . ومن تمثلاتهم أن أوزيريس هو إله القمر[2] ؛ إذ كانوا يسمونه « الأخضر الكبير » ، مثلما كانوا يسمون البحر باسم « الأخضر الكبير » أو « الأسود الكبير » لأنهم كانوا يسمون البحيرات بهذه التسمية (٣، ص ٥٠) ، كذلك تمثلوا أن رع هو « إله الشمس » وأن نوت هي إلهة السماء ، المستلقية فوق زوجها « إله الأرض » جب . ولكن أباهما «شو» إله الهواء زجّ بنفسه بينهما ورفع السماء إلى أعلى ورفع معها كل حي خُلق (٣، ص ٥٢ ـ ٥٣) . ومما يمكن افتراضه أن هذه التصورات الطقوسية لم تكن غريبة ولا بعيدة عن عرب الجزيرة ؛ حتى أن الآية الكريمة « وكانت السماء والأرض رتقاً ففتقناهما » تدعو إلى التأمل والمقارنة .

من الثابت في تاريخ البشر أنهم بدأو بعبادة الحياة ذاتها ، فاعتبروا أن الأم هي ينبوع كل حياة ، ورمز لكل خصب وإخصاب . وامتدت طقوس المصريين إلى الكون الحي بوصفه تعاقباً للحياة وللموت ، وبوصفه حاملاً لتناقضات البشر بالذات : السماء والأرض (وما يقابلها عند العرب من فكرة رب السماوات والأرض) . العصفور ، الكواكب ، الحياة البدوية ، الحياة الحيوانية (الحيَّة ، البقرة ، القطة اللبوة . . .) ، والحياة النباتية (شجرة الحياة) ، والحياة الجنسية (إلهة الحب) والموت (إذ أدى دفن الموتى إلى ظهور مفاهيم إلهة الحياة ، إلهة الأرض ، إلهة الموتى ، إلهة الحرب) . أما بالنسبة إلى الشمس فكانوا يعتقدون أنها تموت في الغرب كل مساء ، لتولد في الشرق كل

---

(١) Pirenne - Jacques: La Religion et la Morale dans l'Egypte antique, éd. Albin Michel, Paris 1965.

(٢) آرمان ـ أدولف : ديانة مصر القديمة ؛ منشورات مصطفى البابا الحلبي ؛ مصر ، بدون تاريخ .

صباح . وهذا التمثُّل الاعتقادي جعل للشمس دوراً حاسماً في ديانة المصريين القدامى . إلا أن الشمس يقابلها الماء : فإله الماء ، في معتقد المصريين ، هو خالق البشر ؛ وهو الإله الخالق ، الإله الزراعي . والقرآن الكريم يشير بآيات عديدة إلى دور الماء الخلّاق ، كما سنرى في « جدل الغيب والطبيعة » .

ونلاحظ من جهة ثانية تماثلاً بين البنية الإجتماعية المصرية والعربية القديمة ، التي قامت عليها هذه التمثلات الاعتقادية ، والتي كانت تستند إلى العائلة الأبوية (البطريركية) المتميزة بتعدد الزوجات . كانت العائلة الأبوية في المجتمع الزراعي القديم تقيم طقوسها الدينية الزراعية مع الحفاظ على الطقس الجنائزي المتبقي في الثقافة الإجتماعية السابقة . ففكرة « الآخرة » تتوافق مع فكرة « حياة ما بعد الحياة » التي أنتجها المجتمع الزراعي . والإله الريفي أو الزراعي (أوزيريس) لم يكن الخالق الوحيد ، بل كان إلى جانبه الإله « القمر » والإله « الشمس » أو « النور » . وفي القرآن الكريم إشارات إلى القمر والشمس والنور ليست كآلهة وإنما بوصفها من آيات الله الخالق . وهذا كله أسهم في مصر ، وفي الجزيرة العربية أيضاً ، في ظهور الدين النوراني (الشمسي والقمري) ـ نور على نور ـ ؛ إذ أن النور يرمز للوعي البشري الأول لما هو فوق أي للإلهي . وهذا الاعتقاد النوراني أدى في الواقع إلى التخلي عن فكرة الخلق من المادة ، واستبدالها بفكرة الخلق من النور : بمعنى أن الخالق روح في العالم غير المخلوق . ولهذا ظهرت تصورات الخلق بالكلام (الفم) والنظر (العينين) بدلاً من الخلق البشري (الإنتاج) باليدين والعقل .

لم يكن الاعتقاد في الآخرة ـ كتعويض عن الموت في الحياة ـ اعتقاداً مجرداً ، وإنما كان يتوخى الخلاص أو النشور ، فما الطقوس المأتمية سوى تضرّع وصلوات لبعث الجسد الميت . والماء الذي هو رمز للخلق (عند المصريين) ورمز للحياة وللطهارة (عند العرب) يلعب دور المطهر بالنسبة إلى النفس (طقس غسل الميت) . فمن الماء كل شيء ، وإليه كل شيء يعود . كأن حياة الإنسان سيرورة مائية دائمة ـ من الماء ، في الماء ، إلى الماء . غير أن الاعتقاد في النشور يرمي إلى نفي دور المادة الكثيفة في الخلق ـ وكأن النور والماء ليسا من المادة ؟ ـ بحيث يُعتبر النور مقاماً للآلهة ، فلا يكون بعث إلا بالنور والماء . ومنطق هذا الاعتقاد حسِّي وزراعي : أن الموت يعيد الجسد

إلى التراب (الأرض : من التراب إلى التراب) والماء يرفع النفس إلى السماء (أصل الخلق في بعض التصورات الأسطورية والدينية القديمة) . أما النور ، أو الكلمة الإلهية ، فهو يعيد تكوين العالم ، سنداً إلى مصادرة دينية تقول : « كل ما هو معقول هو واجب الوجود في العالم الروحي » . وبهذه التصورات حاول الدين القديم تفسير عملية الأيض (Le métabolisme) ، أو عملية الهدم وإعادة الخلق . فكان من تمثّلات الدين أن « القبر هو دار البقاء » - أو الحافظ لشخصية الميت ريثما تُبعث في حياة أخرى - ، وأن « القلب مقام النفس » . وبتعبير آخر : اعتبر القدماء أن **المادة مقبرة والسماء قيامة** ؛ غير مدركين بعد أن السماء (الماء) هي مادة أيضاً ولكنها ليست كالتراب .

لقد فتح الدين الزراعي في المجتمع المصري القديم وفي شبه الجزيرة العربية أبواب الأمل للناس ، وجعلهم يعتقدون في آخرة ما ، مخاطباً قلوبهم ومشاعرهم بأسرار وأساطير . وكانت صورة إله الآخرة تظهره إلهاً شعبياً ، عاماً ، يتساوى عنده الجميع . ومن المؤكد أن هذه التصورات قد انتقل بعضها إلى الجزيرة العربية ، أو كان مشتركاً بين العرب والمصريين القدامى . إلا أن العرب ، مع الحنيفيَّة ، جعلوا إله الآخرة إله توحيد ، خارج العالم ، وسابقاً لكل وجود . يبقى أن الدين في مصر والجزيرة العربية اتسم بسمة مشتركة هي أنه جعل العبادة تمجيداً شعبياً للإله ، الخالق ، رب البيت ، رب الناس ، رب العالمين ، رب السماوات والأرض ، ملك السماوات والأرض إلخ . وإذا كانت مصر اعتنقت المسيحية تحت الاحتلال الروماني ، حينما كان الإسلام قد بدأ يتأصل في الجزيرة ، فإن الإسلام قد وجد في مصر أرضاً خصبة لعقيدته الدينية عندما غزاها العرب وعبروا منها إلى شمال إفريقية .

ج - تمايز اليهودية والمسيحية :

يكمن التمايز الأساس بين اليهودية والمسيحية ، هاتين الديانتين اللتين عرف العرب الكثير عنهما قبل الإسلام ، في فكرة الإله بالذات . وبالطبع هناك مفارقات ومشاركات عديدة، إلا أننا نؤثر حصر الموضوع في المفارقة الإلهية. يفترض الباحثون أن كافة القبائل السامية بدأت بالأيمان بإله واحد ، فكانت تعتبره خالق شعبها[1] . وهذا الافتراض مناقض لما ذهب إليه

(١) Murr - Alfred: EL, Yahvé et Jésus; 2éme éd.; Cadmus; Beyrouth 1966. voir p.p. 22-23, 31, 41, 54-55, 60.

أرنولد توينبي في تاريخ المراحل الدينية ، وللتفسير الذي قدمته الماركسية ـ اللينينية ثم العلوم الحديثة للظاهرة الدينية . ويقوم هذا الافتراض الذي يقول به الفرد مُرّ في كتابه (٤، ص ٦٠) ، على كون الكلمة السامية التي ترمز لله في الأصل ، تعني أيضاً ، الأعلى ، إله السماء . فيستنتج من ذلك ما يلي : وهذا يدعو للاعتقاد بأن هذه القبائل بدأت حياتها الدينية بالتوحيد ، أي بعبادة إيل EL ، الله . ولا بد أن نلاحظ ، هنا ، أن الحجر الذي كان يرمز للوجود الإلهي ، صار يرمز لـ « بيت إيل » الذي كانت تقام الطقوس فيه . ويعتبر الفرد مر أن إيل هو إله فينيقي ـ كنعاني ، في حين أن « يهوا » هو إله يهودي . ويلاحظ أن « بلعام ينتمي إلى ذات المنطقة التي ينتمي إبراهيم إليها : لقد كان يعبد نفس الإله ، إيل . . . وكان الكنعانيون والفينيقيون يعتبرون «إيل» أو «إلوهيم» بمثابة أب للآلهة ورئيس للهيكل . غير أن العبرانيين ، قبل موسى ، كانوا قد تبنوا إله الكنعانيين ـ الفينيقيين ، الرب إيل » (٤، ص ٣٢) . ومن جهة ثانية ، كان التفسير المسيحي القديم لكلمة عيسى ، يسوع ، هو : عمانويل أي (إيل) ، الله ، معنا . ويختلف التفسير العبراني عن التفسير المسيحي ، باعتباره أن « يهوا شوا » هو « المخلِّص » أو « يهوا المخلِّص » . هذا كله تفسير استدلالي لفظي ، لا صلة له بواقع التاريخ . وربما كان سيغموند فرويد قد وقع في نفس الشرك المثالي ، ولكن بمنهج آخر .

يرى فرويد أن صلة (الله ـ الأب) بـ (الابن المختار) هي التي جسَّدت مفهوم التوحيد أو الأحدية . وبهذا المعنى يقول[1] : « أما وقد أصبح الإله ، الآن إلهاً واحداً أحداً ، فقد بات في الإمكان أن تتلبَّس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوّتها . ومن بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل ، لا بد أن تساوره الرغبة في أن يلقى على ذلك ثواباً ، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد ، الأثير لدى الأب ، أي الشعب المختار » ، (٥، ص ٢٧ ـ ٢٨) . من الواضح أن هذا القول لا يفسر لنا لماذا وكيف أصبح « الإله ، الآن ، إلهاً واحداً أحداً » . فالآنية كإشارة لزمن معيَّن ، لا تكفي إطلاقاً لكي

(١) فرويد ـ سيغموند : مستقبل وهم . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص: ٢٧ ـ ٣٠، ٣٢، ٤٢ ـ ٤٣ .

تجعلنا نتفهَّم المتحولات والمتناقضات التاريخية التي جعلت الساميين ، من اليهود إلى الكنعانيين والفنيقيين والعرب ، يرتقون إلى مرتبة الاعتقاد التوحيدي . صحيح أن فرويد يرجع أصل الأديان إلى الحضارة ذاتها ، ويرى أن الأفكار الدينية هي من إبداع الحضارة . لكن ، هل هذا كافٍ لتعليل ظاهرة حاسمة في تاريخ الأديان ، كظاهرة التوحيد في اليهودية والمسيحية والإسلام ؟ يعتبر فرويد أن تعليله كافٍ ، باعتبار أن الأفكار الدينية « تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها : ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوّق الطبيعة الساحق . وإلى ذلك ينضاف دافع ثانٍ . الرغبة الملحَّة الآسرة في تصحيح نواقص الثقافة تلك النواقص التي تترك وقعاً أليماً في النفس » (٥، ص ٢٩ ـ ٣٠) . إذا كان فرويد يترك جانباً صلة المجتمع بالدين ، وصلة القوى الإجتماعية والدينية بالدولة ، في معرض تعليله ظاهرة التوحيد الشرقي ، فلأنه يختار منحى آخر للتفسير ، هو منحى الطوطميَّة الذي يعلِّل به الانتقال من طقس الطبيعة إلى الطقس الإجتماعي . يقول : « للطوطميَّة صلات حميمة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة ، وتتحول فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات مقدسة عند الآلهة . وأهم القيود الأولى ـ حظر قتل الإنسان ، وحظر حب المحارم ـ التي تفرضها الأخلاق ، ترى النور في إطار الطوطميَّة » (٥، ص ٣٢) . ويصل في نهاية الأمر إلى تفسير نفساني صرف حين يعزو تكوين الأفكار الدينية ليس إلى واقع تاريخي إجتماعي ماموس ، وإنما إلى « الوهم المتفرع من رغبات إنسانية » : « فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات ، ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير ، وإنما هي توهُّمات ، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأقواها وأشدها إلحاحاً . وسر قوّتها هو قوة هذه الرغبات » (٥، ص ٤١) . هذان وجهان ، لفظي ونفساني ، من أوجه تفسير ظاهرة الدين التوحيدي لدى شعوب سامية مختلفة . فكيف رأت الفلسفة القديمة إلى التوحيد الشرقي ؟

د ـ الفلسفة والتوحيد الشرقي :

تميزت ثقافة الشرق القديم الأسطورية والدينية بظاهرة تعدد الآلهة ، كما أسلفنا : تمُّوز البابلي ؛ أوزيريس المصري ، أدونيس السوري (إله الخصب والمواسم ؛ كان رمزه النهر والسنبلة معاً ، وكان يعبِّر عن العذاب والبعث) .

وكانت فكرة آتيس (الفريجي) منتشرة في سورية ومصر وآسيا الوسطى . إلا أن ديونيزروس أخذ مكان آتيس ، رامزاً في آن واحد للجنس (الحب) وللزراعة . وعند الفينيقيين ظهر أشمون ، وباخس (الكرمة) . وكان أبولون ركزاً للقيثارة أو الطبيعة فوق الفنية . كما برزت الميترا الآسيوية ـ اليونانية التي كانت ترمز لتطهير القلوب وتخليد البشر(١) .

في هذا المجتمع الشرقي الزراعي ، بالمعنى الواسع ، انطلقت الفلسفة الآسيوية القديمة من الطقس الزراعي ـ رمز الحفاظ على شرائع الطبيعة ورمز تأمين الغذاء للبشر . فكانت تلك الفلسفة تنتقل من النظر في متطلبات الحياة إلى التأمل في مستلزمات الخلاص . وكان الإيقاع أداة للتعبير عن سيرورة الانتقال هذه ، وأداة للتوفيق بين مشاعر الخوف والثقة ، اليأس والأمل ، التي كان مرموزها هو تطهير القلب ، أي انتصار الحماس والوجد . وسرعان ما تكشَّف للفلاسفة العقلانيين في الشرق أن الأديان التوحيدية العليا لم تظهر لإيجاد قاسم مشترك بين العقل والإيمان ، وإنما لجعل العقل يتكيَّف مع تنزيلات الوحي . ذلك أن الفلسفة الدينية كانت تسخِّر العقل للمعتقدات السائدة أو المستجدّة . وأحياناً كان الدين ، بنظر الفلاسفة ، لوناً من عبادة الطبيعة والعناصر ـ ومثال ذلك ما أبرزته فينيقية (تابيون Thabion) ، ومصر القديمة (رع : النيل والشمس ؛ أوزيروس : النيل والقمح ، وأيزيس زوجة الإله الزراعي أوزيريس التي تبعته بالسحر) . ومن جهة ثانية ، لاحظ الفلاسفة القدماء أن كل الطقوس الدينية المعاصرة لهم كانت تدور حول ظواهر الطبيعة ، لا سيما الأرض والسماء ؛ وتدور إلى حد ما حول سلوك البشر وعاداتهم وأفكارهم . وأخيراً، لاحظوا أن الموت كان يحتل مكانة بارزة في الطقوس الزراعية وفي الأديان التوحيدية الشرقية ، الطالعة منها . فجاء البعث بمثابة مطهر من الموت ، ومعبَر إلى حياة جديدة . وهذا الاعتقاد النشوري جعل « الكلمة » ـ اللوغوس ـ أو « الصوت الإلهي » ، ذات فاعلية خاصة ؛ فكان لا

---

(١) Bréheir - Emile: Histoire de la philosophie; éd. P.U.F., Paris 1969. T.I: La philosophie en Orient (p.p. 15, 25, 27, 37, 39-56, 69). vior également: L'Antiquité et le Moyen Age (Int: p.p. 48, 99-102, 104, 106, et 113).

بد أن تقوم الحكمة الشرقية ، الدينية الأصل ، على التمثل وعلى الأمثال المستندة إلى الإيمان والعرفان .

في الشرق القديم ، كان يبتكر كل شعب وكل قبيلة ما يتناسب فكرياً مع واقعهما الإجتماعي التاريخي . فكان شعب سومر يعيش على الزراعة والبحر ، جاعلاً من التراب والماء رمزاً للخصب ، ومن الصلصال مادة للخزفيات والبناء والكتابة . ومما تصوره السومريون أن الخلق كان من الصلصال ، وأن في الصلصال البشري روحاً من الله أو روحاً من الشيطان . ولا تنحصر ثنائية (الله ـ الشيطان) في التصور السومري للخلق فقط ، بل تبرز أيضاً في المؤسسات الدينية : فمن جهة ، **الكاهن** الذي يبتهل للإله بالدعاء (الصلاة) بوصفه شرطاً إيجابياً للحياة الدينية وللعلاقة بالإله ؛ ومن جهة ثانية ، **الساحر** الذي يتولى مطاردة الشياطين بدعاء عكسي (اللعن والتعوّذ) ، يُعتبر شرطاً سلبياً للحياة الدينية أي لتطهير الجسد وتطهير النفس من الشيطان الرجيم (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم : دعاء لتطهير النفس) . وإذا كانت الفلسفة السومرية قد اعتبرت تفاعل التراب والماء موجباً للخلق والخصب ، فإن فلسفات أخرى اعتبرت صراع التراب والماء (الجدل بينهما) مفضياً إلى كارثة الطوفان (جدل آدم ونوح) .

في نطاق عبادة الحيوانات - La Zoolâtrie - ظهرت فكرة سحرية قوامها الاعتقاد في إمكان تحوّل البشر إلى حيوانات ، وتحول الحيوانات إلى بشر . وهذا الجدل السحري تمثل في تصورات قديمة منها : عبادة النسر (الإله الطبيعي) تعبيراً عن طوطم بدائي ؛ وعبادة الثور (عند السوريين والفلسطينيين الساميين) المأخوذة عن السومريين ؛ وعبادة البقرة المشهورة لدى الهنود القدامى . ويتميز السومريون في فلسفتهم الغيبية بأنهم جعلوا الآلهة شركاء لملوكهم ، تنتقل منهم إلى أولادهم (وكأن الإنسان هو الذي يملك الآلهة ، لا العكس) ، ودورها أن تضمن لهم استمرار الخصب . ومما يزيد فلسفة الطقس الزراعي هو أن عبادة الحيوانات كانت ترمز ، فيما ترمز ، إلى عبادة القوة ؛ وأن طقس الزراعية ذاته كان يتخذ رمز الجنس ـ ومثال ذلك أن قيامات (آلهة المحيط) ، هي زوجة آبسو (إله المياه العذبة) ، وهذا يرمز إلى اقتران الأنثى (المياه المالحة) بالذكر (المياه العذبة) ؛ وأن عشتار (فينوس ، الكوكب ،

الحب ، الحرب) هي ابنة آنو (إله السماء) . ولكن مردوك ، إله بابل ، يستقطب الآلهة العديدة في نطاق توحيدي فريد : سين (الشمس، النور المنير) ؛ فينوترا (الزرع) ، زاماما (الحرب) ؛ الليل (الشورى والسيطرة) ، نابو (القدَر) ، عداد (المطر) ؛ شمس (العدل) . هكذا برز مردوك حاملاً لصفات آلهة عديدة (زراعية وبشرية وكونية) ممثّلة في إله واحد .

ومن التفاعل السامي السومري ظهرت فكرة مشتركة : فكرة التضحية أو **نظرية الفداء** ، التي ستحتل مكانة بارزة في معتقدات البشر اللاحقة . ويبدو لنا أن من معاني الفداء اعتبار الناس قد خلقوا للعبادة (أداة المعرفة ؟) . وإلى هذا المعنى يشير القرآن الكريم في الآية : **﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾** . ولا يقوم أي طقس للعبادة بدون كهّان يمارسون ، وهم منتظمون في نسق ديني ، قربان التضحية الذي اتخذ ثلاثة أشكال متتالية : مأدية الفداء ؛ التضحية بالإنسان ، والتضحية بالحيوان بدلاً من الإنسان ـ «رأس حمل بدلاً من رأس إنسان» ، «عنق حمل بدلاً من عنق إنسان» . ثم نجم عن تقديم القربان أو طقمس الفداء مفهوم الأضحى الذي من معانيه : اقتران أو وحدة الطبيعتين السماوية والأرضية . فمن جهة ترمز إراقة الدماء إلى ماهيّة الحياة البشرية والحيوانية ؛ ومن جهة ثانية يقترن دم السماء (ماؤها) بالأرض من خلال دماء كائناتها مثلما يقترن ريح السماء بنفَس البشر والحيوانات . وكان العربي ، قبل الإسلام ، يعتبر نفسه «ابن ماء السماء» .

وقدمت المزدكية في فارس تمثُّلاً للآلهة المتفوقة : أهورا (الحكيم الأعلى ، اللبيب ، العليم) ومزدا (القوة) وأهورا مزدا (رمز اقتران العقل بالقوة) . هذا يعني أن العقلانية في التصور المزدكي كانت أساساً ومقياساً للقيم الروحية ـ وكذلك سيكون ، إلى حد بعيد ، شأن المعتقد الإسلامي . على أن الاقتران المزدكي الفارسي كان يقابله ويناقضه السحرة الميديون (Les Mèdes) الذين كانوا يمارسون طقس النار ، ويتعبَّدون أهورا مزدا ، مناقضينه بالقوة الشريرة . إذن ، لم يكن هذا الفكر توحيدياً بالمعنى اللاحق للكلمة ، وإنما كان ثنائياً . فزرداشت ـ وهو ميديّ وليس فارسياً ـ كان يمثل النبي الناطق بلسان أهورا مزدا ، المنتصر به على أهريمان (Ahriman) الذي يمثل بدوره أمير الشياطين ، المتناقض والمتصارع مع أهورا مزدا . وهناك طرف ثالث في

الجدل بينهما : أنه زو فران أكارانا (الزمن المطلق ، اللامتناهي) الذي أنجب التوأمين المتكاملين (أورمازد) و (أهريمان) . ونجد صدى هذه الثنائية في المانوية ، المنسوبة إلى ماني ، أو مانيس ، الذي ولد في بابل عام ٢١٥ قبل الميلاد ، وكان من أصل إيراني ، وقال بأن الله ونقيضه لم يُخلقا .

في المقابل ، حاولت الفلسفة البيزنطية ، مع يوحنا الدمشقي ، أن تجعل الجدل من وسائل اللاهوت ، وذلك بقلبه إلى منطق شكلي يستخدمه العقل لتبرير الإيمان . على أن الجدل في الفلسفة الشرقية القديمة ، ولا سيما جدل هيراقليطس يتناقض في أساسه مع التوحيد الشرقي الديني اللاحق . صحيح أن هيراقليطس اعتبر أن الكواكب « نيران موقدة » ـ النار عنده رمز الطاقة ـ ، ولكنه قال بإمكان تحول النار إلى ماء ثم إلى تراب . وقال أن العالم واحد ، لم يصنعه بشر ولا آلهة . فوحدة العالم عنده تنفي وحدة الخالق ، أما جدله فله مبادىء يقوم عليها :

١ ـ الحرب أساس كل شيء ؛

٢ ـ صراع الأضداد علة ولادة الكائنات وبقائها ؛

٣ ـ الأضداد تتعارض وتتكامل ؛

٤ ـ إذا انتهى التناقض زال العالم ؛

٥ ـ الصراع هو أيضاً انسجام بين القوى (النهار والليل ، الشتاء والصيف ، الحياة والموت إلخ) ؛

٦ ـ وحدة كل الأشياء (وحدة الماهية الأولى ، فالجوهر الأول وهو النار ، هذه القوة الفاعلة دائماً ، « النار الموقدة » الواردة في القرآن الكريم أيضاً) ؛

٧ ـ الحركة الدائمة للأشياء (الجريان متواصل والتبدّل لا ينتهي) ؛

٨ ـ انقلاب المقاييس وفقاً لأحوال التبدل وشرائعه (وحدة الدائم (الواحد الثابت) والمتبدّل) . ومع كل هذا الوضوح في مبادىء جدله ، فقد استخدم لغير أغراضه المادية الصريحة ؛ فقيل أن وحدة العالم هي برهان على وحدة الله أو أحديته . ومن خواص الفلسفة البيزنطية أنها وصلت العرب باليونان من جهة ، ثم وصلت فلسفة العرب والشرق بأوروبا . غير أن بدايات الفلسفة العربية ، قبل القرآن الكريم كانت تنفي الكثرة في الله ، وتنفي كل سلطان

خارج الله ، وتقول بأن أحدية العقل تفترض ، بكل صفاء وبساطة ، أحدية الله .

٦/٢ معتقدات العرب الدينية :

الدلالة اللغوية للدين متعددة عند العرب . فهو يعني العادة والسيرة والقهر والقضاء ، مثلما يعني الحكم والطاعة والجزاء والرأي والسياسة[١] . والدلالة الدينية للزمن مختلفة تماماً عن زمن الناس . وكأن العرب اعتقدوا في مدلولين للزمن : زمن ـ دهر قبل الإسلام ، وزمن ـ وحي مع الإسلام ـ « وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون » .

ومن جهة ثانية ليس من الغرابة بشيء أن يكون « النحل » عنواناً لإحدى سور القرآن الكريم . فالنحلة كانت في المعتقدات الدينية القديمة ، ترمز إلى الخلود . وكانت قد ظهرت مع عبادات عديدة ؛ واتخذ الشمع والشهد صفات وخصائص سحرية انتشرت في كثير من الطقوس الدينية . وفي هذا المجال يلاحظ برجن أيفانز[٢] : « أن المسيحية امتصّت شيئاً من مفاهيم الديانات القديمة ، فكان الشهد يُعطى للأطفال خلال التعميد ، كما كان يجب أن تكون شموع الكنائس من شمع النحل الخالص . وبالرغم من أن النحل لم يعد موضعاً للعبادة ، فلا زال العسل موضعاً للتشبيه السحري يشيع في كل المجتمعات تقريباً » ، (٨، ص ٤٨) . وإذا كنا لا نملك ما يشير إلى تقديس النحل في معتقدات العرب قبل الإسلام ، فإننا نلاحظ أنه قد دخل في عاداتهم ، حتى أن العسل اعتبر من شراب أهل الجنة . ويكشف ب . أيفانز صلة المعتقدات الشعبية بالمحرّمات الدينية ملاحظاً ما يلي : « في المعتقدات الشعبية يلي الجماع والتلقيح والحمل والولادة والإرضاع مشكلة الحيض التي يكتنفها مختلف أنواع الأوهام ، شأنها شأن كافة فعاليات الأعضاء التناسلية . ولعل معظم هذه الأوهام متعلق بالمحرّمات الدينية القديمة ؛ فيُعتقد بأن الجماع مع إمرأة في أثناء الحيض يؤدي إلى مرض الرجل ، وإذا حدث الإخصاب فإن الطفل سيكون غبياً أو مجنوناً » ، (٨، ص ٨٠) .

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحوّل . منشورات دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) أيفانز ـ برجن : لم العقل . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

وإذا كان الدين ، عند العرب ، سياسة ، فهو أيضاً شأن وعادة . فمن الدين أبرزوا مفهوم الديان ، أي الحاكم ، القاضي ، القهّار . ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم للدين إنما يغلب عليه الطابع السياسي . وإذا كان البعض ، كالرازي مثلاً ، يقول بأن كلمة «الله» هي من أصل سرياني ؛ فإن البعض الآخر يقول بأنها من أصل عربي - من أل التعريف - وإن «الله» هو « إله أهل مكة »[1] . وفي ظروف غياب الملكية الخاصة للأرض ، ليس من المستغرب أن يعتقد العرب في أن الله هو مالك كل شيء ، وأنه في ملكه الواسع (نظير الملكية المشاعية الواسعة في الصحراء) هو فوق مستوى العالمين . ولما جاء القرآن الكريم بعربية أهل مكة ، كان من الطبيعي أن يخاطبهم مع الأعراب وأهل البادية ، بكلامهم المألوف ، فبرزت كلمتا «الله» و «الرب» بروزاً مؤثراً في أغلب آيات الكتاب وسوره .

قبل القرآن ، كانت تختص بالإنسان صفات (السيد ، المالك ، البعل ، الرب) ولكن هذه الصفات صارت مع القرآن - ما خلا البعل التي أهملت - صفات مميّزة لله . وكانت الربة (مؤنث الرب) الصخرة التي عبدتها ثقيف بالطائف . وكان العرب يقولون : رب البيت ، رب الدار ، رب الكعبة . وكان البعل يعني : المالك ، الصاحب ، الرب . أما العرب فقد استعملوا هذه الكلمة الشائعة بمعنى الزوج أيضاً . ويفترض البعض أن كلمة مركّبة مثل (ميكا + إيل) وجبرائيل (جبر + إيل) كانت معروفة لدى العرب ؛ وأن ظاهرة الأنبياء كانت من الأفكار المتوارثة والشائعة عندهم . قبل القرآن - ومثال ذلك : هو نبي عاد ؛ وصالح نبي قوم ثمود . وما يورده الدكتور جواد علي ، في هذا الشأن ، بالغ الأهمية والدلالة : « وأرى أن (مسيلمة) كان قد دعا إلى عبادة الرحمن متأثراً بدعوة المتعبِّدين له ممن كان قبله على ما يظهر ؛ وهي عبادة إله اسمه « الرحمن » . فعُرف مُسيلمة بـ« الرحمن » وبـ« رحمن اليمامة » . وعبادة الرحمن متأثرة بفكرة التوحيد ، وبوجود إله واحد هو « الرحمَن » ، رب العالمين » ، (٩، ج ٦، ص ٨٨) .

---

(١) علي - دكتور جواد : المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، المجلدان الرابع والسادس . منشورات دار النهضة (بغداد) ودار العلم للملايين (بيروت) . في المجلد الرابع راجع ص: ٣١٥ - ٣٦٥ وفي المجلد السادس ص: ٨٨ و ٤٥٢ .

لقد اعتقد العرب أن الحياة هي الحركة ، وأن الموت هو السكون . ونظروا إلى الإنسان بمنظورات متعددة : فهو على المستوى المادي الحسي جسد أحادي التركيب ، موته أبدي ؛ وهو على المستوى الاعتقادي جسد وروح ، ثنائي التركيب ؛ وأخيراً حينما ميَّز الدين بين الروح والنفس ، صار ثلاثي التركيب : جسد روح ، نفس .

كذلك ، اعتقد العرب في الصدفة ، معتبرين أن « القسمة والنصيب » يرجعان إلى « الدهر » و « الزمن » و « الحظ » ، وليس إلى سببية مادية أو غيبية معينة . وظل هذا الاعتقاد الانقيادي سائداً ، غير أنه لم يعد في الإسلام مرتبطاً بالصدفة الدهرية أو الزمنية ، وإنما صار مُقترناً بضرورة غيبية هي « أمر الله » و « قَدَره » .

وبشكل خاص استحوذت ظواهر السماء على اهتمام العرب واحتلَّت مكانة بارزة في عباداتهم وفي علومهم الفلكية . ومن معبوداتهم : الإله ـ القمر ، والهلال المرموز إليه بـ «ثور» ، وعبادة وّد والجبت والطاغوت (من أصنام قريش) ، والشمس ـ الزهرة ، وعبادة النجم إطلاقاً . وعرف العرب عبادة سلطة الجماعة البشرية . فكان أساف إلهاً ذكراً ، وكانت نائلة إلهة أنثى ـ وكلاهما يرمزان للرجل والمرأة . وكانوا ، من جهة ثانية ، يقدمون النذور والقرابين ، معتقدين أنها تقربهم إلى المعبودات . حتى أن « النسك » كان يرمز للدم ، وكانت المناسك هي الأماكن المخصصة لإقامة الشعائر وتقديم الذبائح . كما كان للأصنام سدنتها ، ومن أبرزها : وّد ، سواع ، يغوث ، يعوق ، اللاَّت ، العزى ، مناة ، نسر ، أساف ، نائلة ، رضى ، مناف ، هبل ، إلخ . ومما يستحق التنويه هو أن السدانة أو الحجابة كانت من المناصب الإجتماعية الدينية في بنيان الهرم السياسي بمكة ، وكان يتولاها آل عبد الدار . وكان للعرب عدة كعبات قبل الإسلام ، فلم يبق منها سوى كعبة مكة الوحيدة ، والمؤتلفة مع الفكر التوحيدي المُطلق . وعليه ، كيف يمكن تعليل ظاهرة التوحيد الحنيفي قبل القرآن ؟

٢/٧ التوحيد الحنيفي قبل القرآن :

لاحظنا أن تاريخ البشر يتحول ، مع الأديان العليا ، إلى تاريخ أنبياء ، تاريخ أشخاص ظهروا في التاريخ ، قبله وفوقه ؛ وظهروا في الزمن ولكن بصفة أزلية

ـ أبدية . وحين يغدو التاريخ خارج الزمن البشري أو فوقه ، فإن التفسير الديني للظواهر التاريخية ، كالتوحيد الحنيفي في الجزيرة العربية ، من شأنه أن يتناسى كل مراحل التطور التاريخي للتجمع العربي ، وأن يكتفي بالقول أن الحنيفية تمثّلت في إبراهيم وفي ابنه إسماعيل جد العرب ، وفي محمد ﷺ الذي عاد بالزمن الديني ، من خلال الوحي ، إلى إسماعيل ثم إبراهيم وحتى آدم . من هذه الزاوية تبدو الحنيفية ارتداداً بالتاريخ ، عبر أنبيائه ، إلى الأصل . فماذا تقول العلوم الوضعية في هذه المسألة الشائكة ؟

يقول سيغموند فرويد[1] : « إن هؤلاء المؤرخين المحدثين . . . يتفقون مع التوراة على نقطة أساسية ، فهم يقرّون بأن القبائل اليهودية التي ألّفت لاحقاً شعب إسرائيل (شعب يعقوب ـ المؤلف) ، اعتنقت في حقبة معينة ديانة جديدة . ولكن هذا الحدث لم يقع في مصر ، ولا عند سفح جبل في شبه جزيرة سيناء ، وإنما في موضع يدعى مريبة **قادش** ، وهو واحة معروفة بغزارة ينابيعها وعيونها تقع في جنوب فلسطين بين الطرف الشرقي لشبه جزيرة سيناء والطرف الغربي لشبه الجزيرة العربية . وقد اعتنق اليهود فيها عبادة إله يدعى يهوا ، بعد اقتباسها في أرجح الظن من **قبيلة المديانيين العربية** المجاورة . ومن المحتمل أن تكون قبائل أخرى مجاورة قد تبنّت ، هي أيضاً هذا الإله » (١٠ ، ص ٥٤ ـ ٥٥) . ويضيف فرويد : « لقد كان يهوا ، بالتأكيد ، إله البراكين » و «أن الديانة التي استوردها المصري موسى قد هُجرت بعد أن اغتاله اليهود» (١٠ ، ص٦٠)، «ولم يكن هناك مفر من الإبقاء على الختان، وهو أبلغ دليل على التبعيّة لمصر » (١٠ ، ص ٧٢) . فهل هذا يعني أن التوحيد اليهودي ، بنظر فرويد ، من أصل عربي ؟ وإذا كان كذلك فما هو أصل التوحيد الحنيفي العربي ؟ يكتفي فرويد بالتوكيد على « أن ديانات الشرق ذات النزعة العقلانية ظاهراً هي في جوهرها عبادات أسلاف ، ومن هنا فإنها تتوقف عند مرحلة مبكرة من إعادة بناء الماضي » (١٠ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦) . ويشير إشارة سريعة إلى صلة التوحيد اليهودي (يهوا) بالتوحيد العربي (موسى المدياني) : « فلا مراء البتة في أن الإله يهوا ، الذي أهداه موسى المدياني شعباً جديداً ، لم يكن

---

(١) فرويد ـ سيغموند : موسى والتوحيد . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص: ٥٤ ـ ٦٠ و ٧٢، ٨٢، ١٥٥ ـ ١٥٦ .

كائناً أعلى ، بل كان إلهاً محلياً محدوداً وشرساً ، عنيفاً ودموياً . وكان قد وعد أتباعه بأن يهبهم « أرضاً تفيض لبناً وعسلاً » وحثّهم على إخلاء الأرض من جميع سكانها بحد السيف » ، (١٠ ، ص ٨٢) .

لقد انتقلت عبادة التوحيد الفردانية والجماعية مما هو منظور ملموس إلى ما هو مجرَّد غير منظور ، وذلك بإقدام البشر على خلع آلهتهم الفاشلة واستبدالها بـ «إله قدير» يعتقدون في أنه «يمنح السعادة والرفاه والنصر». وفيما يختص بالجزيرة العربية يشير فلهلم رودولف [(١)] إلى أن المسيحية كانت ، من القرن الرابع حتى العام ٥٧٥ ميلادي ، منتشرة في بلاد العرب ونجران وعدن والحبشة جنوباً ، وفي الشام والعراق شمالاً ؛ وأن فكرة الرحمن التي عرفها العرب قبل القرآن هي من أصل آرامي ، وأن الأحناف العرب كانوا معروفين بمسلكهم التوحيدي ، وكان أمية بن أبي الصلت من أبرز شعراء الحنيفية . وبينما كانت اليهودية تعتبر الحنيفية ردَّة دينية ، كان العرب يعتبرونها تجاوزاً ، بالإسلام الحنيف ذاته ، لليهودية والمسيحية معاً . وفي هذا السياق يؤكد القرآن الكريم : ﴿ **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين** ﴾ (آل عمران، ٦٧) . ومن جهة ثانية ، كان المسيحيون كاليهود منقسمين في الجزيرة العربية إلى أحزاب وشيع دينية قبل رسالة نبي العرب ﷺ .

أما أصل التوحيد الحنيفي عند العرب ، فإن القرآن يعيده إلى إبراهيم وحياً ، لا تطوراً تاريخياً . ولهذا فإننا لا نجد تفسيراً ، بقدر ما نجد وصفاً لوجود هذه الظاهرة ، كما يقول محمد عمارة [(٢)] : « ففي شبه الجزيرة العربية كانت تتناثر ، قبل بعثة الرسول ﷺ ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التي آمنت بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام ؛ وكانت في هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل عليه السلام ، تمثّلت أساساً في عقيدة التوحيد التي

---

(١) رودولف ـ فلهلم : صلة القرآن باليهودية والمسيحية ؛ الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) عمارة ـ محمد : مسلمون ثوار . منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص: ٢٠ .

ترفض الأصنام وتنكر على الناس عبادتها . وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى « الحنيفية » وأتباعها يسمون « الحنفاء » . ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، في تلك البقعة وفي ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحِّد العرب حول عقيدة توحيدية ويتنقل بهذا المجتمع إلى طور حضاري جديد . . . ولقد كان أبو ذر الغفاري من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتدوا ـ ذاتياً وبالتأمل والتعمُّق في التفكير ـ إلى عقيدة التوحيد ، فدعا الله وعبده ، بل دعا إليه قبل أن يبعث الرسول عليه الصلاة والسلام بثلاث سنوات ؛ وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه في صحبة الرسول ﷺ » (١٢، ص ٢٠) . ومما يلاحظ أيضاً[١] أن شعائر العرب قبل الإسلام تضمنت زيارات جماعية لأحجار مقدسة مع أداء فريضة الحج التي تتم في فترة إقامة الأسواق ، كما كانت الحال حول الكعبة في مدينة مكة . وأن الحنيف كان يتميز بعادتين هما : الاختتان وحج البيت . فلم يتمسك العرب قبل الإسلام بشيء من دين إبراهيم سوى الختان وحج البيت ؛ مما جعل صفة الحنيف لا تنطبق إلا على من يختتن ويحج .

(١) كاهن ـ كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، المجلد الأول ؛ دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ .

٣ ـ الأصل الإجتماعي للدولة الدينية

إن علاقة الدين بالدولة عند العرب تلقي على كاهلنا مهمة صعبة ، وهي إبراز الأصل الإجتماعي لتكوّن السلطة ، تاريخياً ، في الجزيرة العربية ، واكتناه الصلة الجدلية بين ظاهرة الدولة والدين ، وكيفية سيرورتهما واتخاذهما شكل دولة دينية ، سواء الدولة ـ القبيلة قبل القرآن أم الدولة الخليفية في ظل الإسلام .

٨/٣ المُلك أساس السلطة

ثمة ظاهرة تدعو للتأمل وهي النظر في السلطة وفي الدين ، بمعزل عن أساسهما الإجتماعي المشترك . وهذا ما نلاحظه ، مثلاً ، من خلال ما يذهب أخوان الصفاء إليه في رسائلهم[١] : « إن معنى **الدين** في لغة العرب هو **الطاعة من جماعة لرئيس واحد** ؛ ولما كانت الطاعة لا تتبيَّن إلا بالأوامر والنواهي ، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات ، سمِّيَت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه » . فهل هذا يعني أن السلطة ، كالدين ، وقف وشريعة ؟ أم أن هناك أسباباً إجتماعية ملموسة أسهمت في تكوين السلطة السياسية والاعتقاد الديني ؟

كان المُلك ـ أو ظواهر التملك والحيازة والملكية بوجه عام ـ معروفاً في المجتمع العربي قبل الإسلام ؛ وكان يتخذ من بين أشكاله المتعددة ، شكلاً

(١) رسائل إخوان الصفاء ، المجلد ٣، ص: ١٨٦ ـ ١٩١ ؛ منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

عبودياً في اتجاهين : أحدهما سياسي يجد تعبيره في السلطة الاستبدادية أو الدولة ؛ وثانيهما ديني قد يكون ملكاً كاهناً . ومن البارز أن الشكل العبودي للسلطة الدينية ، كان يقوم عملياً على السيطرة الطبقية الصريحة ، ويجد نظرياً تبريره في شتيت إيديولوجي يتراوح بين الاعتقاد الأسطوري والاعتقاد الديني . وكما كان العرب ينقسمون إجتماعياً إلى سكان قرى وحواضر (زراعة وتجارة)وسكان صحاري (رعي) ، وإلى مالكين ومنعدمين ، كانوا ينقسمون سياسياً إلى ملوك وغير ملوك . وصلة المُلك السياسي بالملكية الإجتماعية كانت تتوضح مع التقدم الإجتماعي ومع انفصال الزراعة عن الرعي ، وظهور التجارة والحرف في مدن العرب وقراهم قبل القرآن .

ربما يكون من المبالغة الإفتراض أن العرب كانوا أُمةً واحدةً أو شعباً واحداً قبل النبي ﷺ . ولكنهم مع ذلك عرفوا أشكالاً متعددة للدولة ، تتوافق مع مستويات تكونهم الإجتماعي وتجمُّعهم الجغرافي . فكانت تشكيلات تجمعاتهم تتراوح من الأصغر إلى الأكبر على النحو التالي : الفصيلة ، العشيرة (رهط الرجال) ، الفخذ ، البطن ، العمارة ، القبيلة ، الشعب . ومفهوم الشعب عندهم أنه أكبر من القبيلة : « الشعب أبو القبائل » . وقد جاء ذكر « الشعب » : متقدماً على ذكر « القبيلة » في القرآن الكريم : ﴿ **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا** ﴾ ، (الحجرات ، ١٣) .

وإذا كان التكوّن الإجتماعي والتجمعي للعرب لم يؤد إلى قيام دولة واحدة ، معبرة عن وحدة أمتهم أو شعبهم ، كما كان شأن الدولة المصرية القديمة ، أو الدولة الرومانية ، وحتى الدولة الفارسية ؛ فإن السلطة كانت ماثلة في تشكيلاتهم وانقساماتهم الجغرافية وكياناتهم الإجتماعية . فكانت السلطة ، من إحدى المواجهات ، تتمثل في دولة القبيلة : « وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة . دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي دولة النسب ؛ فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم . وهو **دين الدولة** عندهم وقانونها المقرَّر ، المعترف به . وعلى هذا القانون يُعاملَ الإنسان وبالعرف القبلي تسير الأمور . فالحكام من القبيلة . وأحكامها أحكام تنفذ في القبيلة . وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في

الغالب ، تصير سنَّة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ « سنَّة الأولين » . ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها إليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقلُّص وتوسع نفوذ القبيلة »[1] .

في دولة القبيلة يتلاقى مفهوما المُلك والسلطة ، ويتمحوران حول شخص سيد القبيلة . فهو المسوَّد ، والرب والمالك ، الشريف ، الفاضل ، الكريم ، الحليم ، المقدَّم . إن سيد القبيلة يعبر عن ملكية القبيلة ، ويمثل سيادتها أو رئاستها . إنه الرئيس والزعيم . ولقد أشار القرآن الكريم ، مرة واحدة ، إلى « الزعيم » بمعنى « الكفيل » . ومن معاني الزعامة : الشرف (مفهوم المُلك) والرئاسة (السلطة على القوم) . وقد اتخذت رئاسة القبيلة أو سلطتها ثلاثة أشكال : أولها الرئاسة الوراثية (من الأب إلى الابن الأكبر مباشرة) ؛ وثانيها الرئاسة بالنص والتعيين ، وثالثها الرئاسة الناجمة عن الشورى والرأي . والقرآن الكريم يشير إلى موقف قريب من الشكل الثالث ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ ، لكنها شورى الأقلية المالكة والنافذة إجتماعياً .

ومما يلاحظ أن بعض العلاقات الإجتماعية كان يقوم ، إقتصادياً ، على أساس المؤاخاة أو الامتلاك المشترك : « وتكون المؤاخاة بين الأفراد كما تكون بين الجماعات كالعشائر والقبائل . وهي تدعو إلى التناصر والمؤازرة والمساعدة ، وتؤدي إلى **الموارثة** . وخير مثَل على المؤاخاة ما فعله الرسول ﷺ يوم مقدمه المدينة من مؤاخاته بين الأنصار والمهاجرين لتوحيد الكلمة وليساعد بعضهم بعضاً » ، (٢ ، ص ٣٦٥) . إلا أن هذه الظاهرة ليست السمة المميزة لمجمل العلاقات الإجتماعية ، تلك التي كانت تقوم أساساً على بنية المجتمع القبلي ونسقه العبودي . فالملكية الإجتماعية كانت عبودية بوجه عام ، ولم تكن المؤاخاة سوى لون من المساواة الاستثنائية النادرة ، التي جاءت كتدبير سياسي مؤقت ، صار التراجع عنه فيما بعد . إن التسابق إلى الملكيات العبودية كان الأساس المادي لمجتمعات العرب ولأشكال سلطاته قبل الإسلام . وما ظاهرة « الموالي » سوى دليل سوسيولوجي على ذلك .

---

(١) علي ـ دكتور جواد : المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٤ ، ص: ٣١٥ـ ٣٤٣ ، ٣٦٥ ،

فالمولى ، عند العرب ، هو العبد المملوك . وقد ظهر أربعة أشكال للملكية العبودية البشرية :

١ ـ الموالي العتق أو الموالي العتاقة ؛
٢ ـ موالي المكاتبة (الإنسان يكاتب على نفسه بثمنه فيغدو عبداً) ، أو موالي العقد (مولى الحلف ومولى الاصطناع) ؛
٣ ـ مولى الرحم ؛
٤ ـ مولى الموالي .

إن كون المُلك أساساً للسلطة ، وكون الأرض مشاعاً للقبيلة تُحدَّد السيطرة عليها بمدى قوة رئيس القبيلة عسكرياً واقتصادياً، هما أمران يؤكدان أن العرب قد عرفوا شكل العبودية الجماعية وتعبيرها السياسي والديني في طقس عبادة البشر ، فضلاً عن عبادة الطبيعة ، وبالرغم من وجود ظاهرة الحنيفية . فكان من نتائج ارتباط المُلك بالسلطة وتتويجهما بمعتقدات دينية خاصة بهذه القبيلة وتلك ، ظهور الأحلاف على شكل واسع قبل القرآن ، حتى أن الإسلام ذاته اعتبر ، فيما بعد ، بمثابة « الحلف الأكبر » أو « حلف الأحلاف » . ومن أبرز الأحلاف السياسية ، ذات الأصل الإجتماعي المشترك أو المؤتلف ما قبل القرآن : حلف تنوُّخ في البحرين ؛ حلف البراجم ، الحليفان أسد وغطفان ، الأحلاف (ثقيف) ، الأحاليف (غطفان وبنو أسد وطيّ) ؛ حلف ذي المجاز ، حلف المطيَّبين (عُقد في مكة بعد اختلاف بني عبد مُناف وهاشم والمطَّلب ونوفل مع بني عبد الدار بن قُصَّي) وأخيراً ، حلف الفضول ـ وقد تعاقدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها ومن غيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه ؛ فكان حلف الفضول من الأحلاف التي ظل الناس يحترمون أحكامها حتى في الإسلام ـ ، وحلف الرباب ، وحلف لَعَقة الدم (الحلف بإدخال الأيدي في الدم) . ومن الواضح أن هذه الأشكال الحلفية البالغة التنوّع والكثرة كانت تعبِّر ، في غياب دولة واحدة لعرب الجزيرة ، وفي ظروف الانقسام الداخلي الشديد ، وتفاقم أخطار الغزو الخارجي ، عن طموح العرب للإتحاد وعن حاجتهم السياسية إلى دولة تتجاوز صراعهم الإجتماعي والقبائلي والإعتقادي في اتجاه دولة قومية ذات عقيدة جامعة . وهذا ما فعله الإسلام حين أقام **الدولة الدينية** مقام الأحلاف ، واستبدل ، مبدئياً أساس

المُلك العبودي للسلطة بأساس وحدة الأمة بكل أفرادها وتجمعاتهم وتكتلاتهم الإقتصادية والعسكرية . إلا أن مفهوم الأمة الواحدة لم يُلغ ، كما كان النبي ﷺ وخلفاؤه يتوخون ، مفهوم العبودية الإجتماعية . فالحلف هو عهد سياسي بين قوم أو أقوام ، لا يمس الملكية العبودية التي كانت تقوم عليها سلطة المتحالفين ، وإنما كان يعززها ويوطدها إذ كان يضفي عليها بأداء اليمين صفة القداسة المرموز إليها بشعائر ومعانٍ دينية مشتركة . وكما كان المجتمع القبلي المتناثر ينزع ، بفعل عوامل ذاتية وموضوعية ، إلى الحلف ـ أي الميثاق والعهد ، أو المواثقة والمعاهدة ـ ، كان ينزع أيضاً إلى الإيلاف (إشارة القرآن الكريم : لأيلاف قريش ، إلخ) وإلى التخالع . وربما يصح الافتراض أن الإيلاف كان من منظور التطور التاريخي لتكون السلطة عند العرب ، أرقى من الأحلاف ، إذ أنه كان يقوم على العصبية وهي دعوة العُصبة إلى التناصر في أعمال مشتركة قوامها : الحميَّة ، الإغاثة ، الوفاء . كما يجوز الافتراض أن هذا الإيلاف العصبي بين التجمعات العربية كان نواة أولى لقومية ضيقة ستتطور ، مع الإسلام وبعده ، في اتجاه قومية الشعب العربي (الخلافة للعرب) المتمثلة في اتحاد الدين بالدولة .

٩/٣ تقسيم العمل والتراتب الإجتماعي :

شهد الشرق في القرن الميلادي الخامس أزمة إجتماعية داخلية حادة جداً ، إذ توسع نسق الاقطاعة ونسق الإستيطان (Colonat) أو القنانة الزراعية الشرقية ، وخضعت الجماهير لأقلية من كبار الملاكين العقاريين . غير أن ذلك لم يمتد إلى الجزيرة العربية التي كانت تلعب ، منذ أقدم العصور ، دوراً إقتصادياً كبيراً في العلاقات بين الشرق والغرب[١] . وكأن دور مدنها الهامة في القرن الميلادي السادس (مسقط على بحر عُمان ، عدن على طريق الهند البحرية ، المدينة ومكة) اقتصر على دور الأسواق الكبرى للقوافل التجارية بين آسيا والبحر الأحمر . وفي صحراء نجد كان هناك بدو متخصصون في حماية القوافل .

---

(١) Pirenne - Jacques: Les grands courants de i'histoire Univeraselle, éd. Albin Michel, Paris 1960. T.I, p.p. 437-440. Et T.II. p.p. 3-23, 55-60, 64-65, 71-75, 81-86, 97-104, 142-160, 335-347, 361, 549-552.

على أن غزو كسرى لليمن أدى إلى نتائج أبرزها دمج مكة والمدينة دمجاً أعمق من ذي قبل ، في مدار الإقتصاد الدولي . فتزايد في هاتين المدينتين النفوذ الخارجي ، وانتشر فيهما نوع من « حركـة زهديـة » تمثّلت في سيطرة مسيحيـة معينـة . وهـذا مـا يـذهب إليـه المؤرخ جـاك بيـرين بقـولـه «أن المسيحيين في الجزيرة كانوا من عـامة الشعب ، بينمـا كان اليهـود فيها من **بورجوازية الأعمال** » . وهذا الأمر جعل بعض الباحثين يتورطون في اعتبـار العرب يمثلون عدة عناصر أثنية وإنتروبولوجية غير متجانسة ؛ وأنهم يتميزون في حضارة الصحراء بين عرب عاربة (قلب الجزيرة) وعرب مستعربة (سورية ، ما بين الرافدين ، الحجاز ، اليمن ، حضر موت) .

وعلى مستوى تقسيم الأعمال ، ظلت الأسرة العربية [1] تحتفظ حتى الألف الثالث قبل الميلاد ، بتكوينها البدوي البدائي . وكان أعضاء الأسرة في القبيلة الرعويَّة يتمتعون بنفس الحقوق الإجتماعية (المشاعية البدائية ؟) . أما قوام العلاقة الإجتمـاعية الـداخلية فكـان التحالف بين أسـر القبيلة الواحـدة ، أو المنتسبة إلى أمومة (خؤولة) أو أبوّة (عمومة) مشتركة . وكان غياب الملكية الخاصة النسبي حـافزاً لـولاء أو تحالف مـع الآلهة التي كـانوا يقـدمون لهـا الأضـاحي والقرابين بـاعتبارهـا ـ كما يتصـورون ويعتقدون ـ المـالكة للنـاس ولـلأرض . أما القبـائل البـدوية فكـانت تعيش على الحروب التي تتـولاهـا تنظيمات عسكرية . حتى أن القبيلة ، في زمن الغزو ، كانت تتحول إلى وحدة عسكرية يقودها أمير أو شيخ هو ، بعامة ، أب الأسرة المسيطرة أو أكبر أفرادها سناً . وفي حال انتصار القبيلة واستقرارها كان الأمير أو الشيخ يتحول أحياناً إلى ملك . أما أبرز نتائج الممارسات العسكرية فكانت :

١ ـ داخل القبيلة : إعطاء الدور الأساس للرجال دون النساء ؛

٢ ـ على مستوى الحروب : ظهـور التمايـز بين المنتصرين والمغلوبين ، وبين الطبقات والفئات الإجتماعية ؛

---

(١) Boulos - Jawad: Les peuples et les civilisations du Proche Orient, T.I. et T.V..

٣ ـ على مستوى تقسيم العمل : تحوّل أسرى الحرب إلى عبيد دائمين يتولولن أشغال الرجال الأحرار ؛

٤ ـ على مستوى الانقسام الطبقي الداخلي : صار امتلاك العبيد مولّداً لمشاعر السيادة الأرستقراطية ـ الأشراف ـ لدى رجال القبيلة ؛

٥ ـ على المستوى الديني توافق مع هذه التحولاتِ الإجتماعية السياسية العسكرية ، تحولات اعتقادية ـ من تعدد الآلهة (الشِّرك) إلى وحدة الوجود حتى بعض أشكال التوحيد .

وإذا صح الافتراض بأن الشرق القديم كان على الدوام متميزاً باقتران السياسة والدين ، فمعنى ذلك أن النظام الإجتماعي يجعل السياسة متعلقة بالدين ، وأن الدين تبرير إيديولوجي لواقعة المُلك ، ومصدر للسلطة وأساس للدولة . وعليه ، فمن الممكن فهم الأسباب الإجتماعية التي أظهرت التوحيد الديني وكأنه صورة عن تمركز السلطة السياسية ، بحيث شكّل الدين والسياسة والمجتمع تركيباً مشتركاً ، وبات التوحيد الديني أداة لتوحيد إجتماعي ـ سياسي ، بقدر ما كان محصَّلة لتوسع سياسي ونتيجة لملكية مركزية كبيرة . فمن إله حمورابي إلى يهوا إله موسى حتى الله عند العرب ، لعب رجل الدين التوحيدي دور القائد السياسي للأمة أو للشعب . ولهذا ، ارتدى التوحيد القديم طابع المفهوم السياسي ـ الديني ؛ فهو المآل الطبيعي لكل نظام يقوم حصراً على القوة القومية التي تضفي طابعاً دينياً على المشاعر الأثنية . وفي هذا السياق يغدو من السهل اكتناه التماثل بين مفهوم « الإله الواحد » أو « الخليفة الواحد » الذي حل محل سلطة رئيس القبيلة (٤ ، ص ١٣٩) .

نتيجة لظروف الإنتاج وتقسيم العمل وولادة الصراعات الإجتماعية والقبلية ، انقسم الناس في المجتمع العبودي الطبقي إلى أحرار وعبيد ، وكانت العلاقة بين الأحرار والعبيد تقوم على عدم التكافؤ . ومثال ذلك :

١ ـ فدية الملوك : الملك القتيل يُفدى بألف من الإبل ؛

٢ ـ الزواج حسب المنازل : المرأة بين حرة وأمة ؛

٣ ـ القيادة السياسية هي للبيوت المالكة (سيطرة الأسرة الخاصة) أو السادات . فكأن البشر كانوا ينتقلون من طقس عبودية الآلهة إلى طقس عبودية

الأشراف والسادات والكبار والملوك . فما هو التراتب الإجتماعي الذي عرفه العرب قبل القرآن ؟

أ ـ التراتب الإجتماعي لدى عرب الجنوب :

١ ـ الأقيال : كبار الإقطاعيين وذوو السلطان ؛

٢ ـ الأذواء : أصحاب الأرض ورؤساء الإقطاع (الذو = المالك) وهم في مرتبة قريبة من مرتبة الأقيال ؛

٣ ـ الوجوه والأعيان : من وجه وعين ، كالتجار والماكرين (المكر = السوق = الخداع . والتمكير = احتكار الحبوب في البيوت) ؛

٤ ـ القُرم : المقرَّم ، السيد المعظَّم ، المكرّم ؛

٥ ـ المحاربون : القسود ؛ وهم طبقة كبيرة في دولة سبأ ، كانوا تحت الأشراف وفوق رقيق الأرض (الأوادم) ، وكانوا من الفلاحين المحاربين الذين كان يُطلق على واحدهم اسم (أسدم = أسد) أي الجندي ؛

٦ ـ المزارعون ؛

٧ ـ أصحاب الحرف اليدوية ؛

٨ ـ الخدم : وهم الصغار ، الأجراء ، المتربون ، الأميون ، الغبراء (الفقراء ، الصعاليك) ، والغرباء والمدقعون (دقعاء = أرضٍ) والأوادم (آدم الملك = خادم الملك ؛عبدالملك) ـ وآدم يعني التراب أيضاً ؛

٩ ـ العبيد المملوكون : ومنهم الرقيق المُشترى ؛ والحشم (المماليك والأتباع) ، والقطين (المماليك) ؛ والقن (العبد) ، والقينة (العبدة) ـ وجاء في عربية القرآن الكريم أن القن هو العبد بالولادة ، أي الذي مُلِك هو وأبواه .

ب ـ التراتب الإجتماعية لدى عرب قريش :

١ ـ أشراف القوم : رُحى القوم ورؤساؤهم (الناس رؤوس وأذناب . وهذا بيان لعلاقة التبعية العبودية بين الرأس والذنب) ؛

٢ ـ السادات : سادة القوم المعتمون بعمائم حمر ؛

٣ ـ السروات : الرؤساء (السري = الرئيس) والوجوه ؛

٤ ـ اللهازم : الأوساط ؛

٥ ـ الأوباش : منهم المستضعفون في الأرض ؛ المُترَبون ، سواد الناس

(الفلاحون) ؛ العضاريط (الأُجراء الذين يخدمون بطعامهم) ، الخول (العبيد والخدم) ؛ المماليك ، الرقيق (العبيد والإماء ـ وقد استبدل القرآن الكريم لفظتي عبدي وأمتي بـ « فتايَ » و « فتاتي » ؛ والأقنان (العبيد المملوكون والموالي) .

ومما تجدر ملاحظته أن خضراء قريش (سادتها ووجوهها) كانوا الفئة الإجتماعية المسيطرة والمالكة لأوباش قريش . وأن الأشراف المعرّقين كانوا يتقلبون بالنجوم (تدليلاً على مكانتهم الطبقية مقابل المتربين ، أهل الأرض) وبالأرباب (بمعنى البعل والسيد والإله والمالك والمدبِّر) . كما أن سادة الناس كانوا يوصفون بالجحاجح والعُرى وذوي الأسنان (تدليلاً على قوتهم وربطهم بين القوى الإجتماعية السفلى (بالعُرى) أي بالسيطرة عليهم) .

٣/ ١٠ الاعتقادات الإجتماعية والدولة :

لاحظنا من خلال البحث عن الأصل الإجتماعي للدولة أنها ترتكز على أساس إقتصادي (المُلك العبودي) وعلى أساس طبقي (تقسيم العمل وتراتب القوى الإجتماعية) ، ويبقى أن نبيِّن مساهمة الاعتقادات الإجتماعية في تكوين الدولة الدينية عند العرب .

هناك مذاهب وافتراضات متعددة خاصة بمساهمة الاعتقادات الإجتماعية في تطوير الدين ودولته . ونورد بعضاً منها على سبيل التمثل :

١ ـ الطوطمية هي أصل الاعتقادات الإجتماعية الدينية لأن عدة قبائل حملت أسماء حيوانات أو نباتات (بنو كلاب ، بنو أسد ، إلخ) ، ولأن الاعتقاد الطوطمي ظهر في مجتمع قائم على نسب الأمومة أولاً ، بدليل أن « الخيمة ـ أو البيت ـ كانت ملكاً للزوجة » . ولكن المجتمع الأبوي جعل المرأة ملكاً لزوجها ـ بعلها وسيدها ـ الذي يشتريها من والدها ؛

٢ ـ ظاهرة التحريم التي تناولت بعض الحيوانات اعتقاداً في أنها بخسة ومدنسة ، وشملت بعض الأراضي ، وكأن التحريم (الحمى) أسهم في ظهور الملكية الخاصة للأرض ، مثلما أسهم ، اعتقادياً ، في تكوين ظاهرة الملكية العبودية للبشر (ابن ماء السماء وابن التراب) ؛

٣ ـ الاعتقاد في أن الواحات والينابيع مسكونة بالأرواح وبالجن ، كان يخدم

الفئة الإجتماعية المسيطرة على الدولة وتعتبر نفسها من النجوم (الغيب) . واقتران الأرواحية بالسحر لدى البدو ـ وصلة ظاهرة الكهانة والعرافة بالسلطة ؛

٤ ـ الاعتقاد في العين الشريرة ـ والعين مصدر الأعيان ، وكأنهم بهذا المعنى من مصادر القوى الشريرة على الأرض ؛

٥ ـ الاعتقاد في حياة الموتى في عالم آخر ، وفي استحالتهم أرواحاً تواصل الاهتمام ـ كما على الأرض ـ بمصير الأبناء وقدرهم ؛

٦ ـ الاعتقاد في وجود آلهة وأرباب للعالمين ، واعتبارهم المالكين الحقيقيين للأرض قبل ظهور الملكية الخاصة . واعتقادهم في أن هذه الآلهة تتجلى في الكواكب والرياح والحجارة والمياه وفي عالمي الحيوان والنبات .

يتبين لنا من هذه الافتراضات أن طريقة عيش الشعب هي المصدر الأول لطقوسه وحتى لأساطيره بالذات . وهذا ما يجعلنا ندرك لماذا كانت كل قبيلة تقريباً تقيم حلفاً (عهداً) مع إلهها ؛ وكان مالك القبيلة أو ملكها يقدم فريضة للبعل (مالك الأرض الوهمي) ، ويقدم التضحيات (أليس وأد البنات تقدمة للإله القبلي وليس من المكرمات ؟ والختان ألم يحل شيئاً فشيئاً محل التضحية بالذكر ، وكأنه صورة عن الذبح الأصغر ، الذبح الجزئي الرمزي ؟) . كما أن هذه الافتراضات تجعلنا نكتنه مغزى إقامة الحرَم للآلهة (الحرَم = الحماية = نواة الملكية الخاصة) ، وجعل بيت الله محرّماً ، وأساساً من الأسس الإجتماعية للدولة الدينية .

يضاف إلى ذلك صلة هذه الاعتقادات بتطور الثقافة عند العرب فقد كانت أبجدية سبأ من أقدم الأبجديات العربية الجنوبية التي اشتقت منها الأبجدية اللحيانيّة فالثمودية والصفائية ، حتى الأبجدية العربية الأولى . وكان الانتقال من الكتابة التصويرية (الملموس) إلى الكتابة الأبجدية (المجرَّد) ، قد تم بفضل التطور الحاصل في التنظيم الإجتماعي والسياسي لدى العرب . إن الكتابة التصويرية هي تمثيل مصغر للأشياء . والمفارقة الجوهرية بين الكتابة التقديرية والكتابة الأبجدية ، وهي أن الأولى تعتمد **الصورة** ، وأن الثانية تعتمد **الصوت** من جهة ؛ وأن الأولى تستلزم عملاً بصرياً أو تصورياً ، وأن الثانية تتطلب عملاً فكرياً كبيراً وجهداً قوياً قوامه التأمل الفلسفي والتحليل والاستنتاج من جهة

ثانية . وإلى جنب ثقافة العرب الخاصة ، كان في الجزيرة ثقافات اعتقادية مختلطة تقوم على التوفيق بين مجمل الأديان المعروفة قديماً : من الإله السامي (شمس البابلي) إلى عزيزو (إله الحرب العربي) ، حتى اللاّت (إلهة الأنوثة) والهلال (إله الرجولة) ـ وهما الإلهان الزوجان اللذان يمثلان مبدأ وحدة الحياة عند العرب .

إذن ، كيف أسهمت المعتقدات الإجتماعية في تكوين السلطة أو الدولة الدينية عند العرب ؟ سبق أن أشرنا إلى كون العرب لم يعرفوا دولة من النسق المصري الفرعوني ولا من الطراز الأمبراطوري الروماني . وإنما ظهرت عندهم قبل القرآن ، أشكال متعددة للدولة وإذا حصرنا تحليلنا في المنطقة التي ظهر فيها النبي ﷺ والقرآن العربيان ، نلاحظ أن مكة كانت مركزاً تجارياً ، وأن المكيين كانت لهم أراضٍ في الطائف (زراعة العنب وصناعة الجلود) . وبالنظر لمركزها التجاري الناشط (بورصة ، مضاربات حرة ، احتكار ، أعمال مصرفية ، تجارة رقيق ، إلخ) ، شهدت مكة «إيلاف قريش» الذي يدل على معاهداتها التجارية مع الروم والفرس والأحباش[(١)] ، كما أنها عرفت تعدداً في الفئات الإجتماعية المتنوعة الاعتقادات ، وفي تركيبة السلطة من رجال الدين (السدنة والكهنة) وكبار التجار (تجارة ، أعمال مصرفية ، استثمار أراضٍ في المدينة ، صناعات محلية مختلفة) الذين كانوا بهذه الفعاليات يسيطرون على حكومة الملأ في مجتمع مكة . وتحت كل هؤلاء ، نجد صغار التجار والمعدمين (طبقة شبه المستعبَدين) والعبيد . والحقيقة أن ملكية المال كانت من مصادر السلطة في مكة (يسميها لامنس Lammens سلطة رجال المال) ، وكان «الملأ» عشرة رجال يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي ، أو حكم الطغمة والأقلية .

لكن مع النبي ﷺ ، أضفى القرآن فعل العقل على فعل الاعتقاد . ومما يلاحظ[(٢)] أن فعل « عقل » بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض وبمعنى حاكم وفهم البرهان العقلي ، يتكرر حوالي خمسين مرة في الآيات القرآنية (العقل ،

---

(١) صالح ـ أحمد عباس : اليمين واليسار في الإسلام ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . ص: ١٧ ـ ٣٣ ، و ٣٤ ـ ٥٠ .

(٢) رودنسون ـ مكسيم : الإسلام والرأسمالية ، ط ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ ؛ ص: ٨٦ ـ ٨٨ .

اللب ، الفهم ، النهى ج . نهية) . ويتكرر السؤال الاستنكاري ﴿ **أفلا تعقلون** ﴾ ثلاث عشرة مرة ، وكأنه لازمة ، (٦، ص ٨٦) . ولكن أي عقل إجتماعي يخاطب القرآن في الجزيرة العربية ؟ يقول مكسيم رودنسون : « ولما كان المكيون قبيلة من التجار ، وكان المدنيون قد اعتادوا النشاط التجاري ، فلقد كان محمد ﷺ ـ ليرسِّخ في أذهانهم هذه الفكرة ، فكرة وجوب الإيمان العامل ، ثم الولاء النضالي ـ كثيراً ما يستخدم حججاً ذات طبيعة تجارية ، حججاً كانت تأتيه عفو الخاطر ، لأنه هو نفسه كان قد قضى عمره في الوسط التجاري . وكان يزرع خطبه بتعابير تجارية كما أثبت ذلك «شارل توراي» عام ١٨٩٢ بصورة مفصَّلة تعميقاً لملاحظة أوردها «أوغست مللر» : الحساب والميزان ، اللوح المحفوظ ، التجارة الحسنة ، الربح والخسارة ، الديون المؤجَّلة ، إلخ» (٦، ص ٨٧ ـ ٨٨) . وإذا كانت مثل هذه الفرضية صحيحة في وجهٍ ما ، فهي لا تنفي سعي النبي ﷺ لعقلنة الاعتقادات الإجتماعية وعقلنة الدولة عن طريق الشرع . إذ أن تعريف الإمامة الإسلامية يوضح لنا وجهاً آخر لصلة الاعتقاد الإجتماعي بالدولة الدينية «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع . . . وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل»[1] .

وإذا عدنا بالتحليل السريع إلى « حكومة العرب » في مكة قبل القرآن ، لاحظنا المكانة التي كانت تتخذها الاعتقادات الإجتماعية وفاعلياتها في بنية هذه الحكومة القريشية التي كانت تضم عشرة ممثلين لعشر بطون :

١ ـ هاشم ، سقاية الحجّاج (**طقس الحج**) ، ولاية السقاية ؛

٢ ـ أمية ، الجيوش ، ولاية الراية ـ العقاب ؛

٣ ـ نوفل ، المال ، ولاية الرفادة ،

٤ ـ عبد الدار ، ولاية سدانة الكعبة وحجابتها (**طقس الكهانة**) والقيام على دار الندوة ؛

٥ ـ أسد ، ولاية المشورة (**طقس الاحتكام والرأي**) ،

٦ ـ تيم ، الديات والمغارم ، ولاية الأشناق ؛

---

(١) أبيش ـ يوسف : نصوص الفكر الإسلامي ـ الإمامة عند السنَّة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ . ص: ١٤٨ .

٧ ـ مخزوم ، مالية الحرب والقتال وقيادة الفرسان ، ولاية القبة والأعنَّة ؛
٨ ـ عدّي ، الخارجية ، ولاية السفارة ؛
٩ ـ جمح ، ولاية الأيسار والأزلام ؛
١٠ ـ سهمٍ ، التحكيم ، ولاية الحكومة . كما نلاحظ من جهة ثانية الدور المحدود جداً لبني هاشم قبل محمد ﷺ ، وأهمية مركز أمية وأحلافها من البطون. الأمر الذي سيجعل النبي ﷺ يواجه صعوبات إجتماعية ومجابهات اعتقادية ، وهو يطرح رسالته الجديدة في ظروف الصراع بين البطون القبلية على السلطة في مكة[1] . وفي هذا الصدد يقول هادي العلوي : « ظهر ـ[الإسلام] ـ في مرحلة انتقال الشعب العربي من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقي وتوحدهم ـ[أي العرب]ـ في دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية . والإسلام هو الإنعكاس الإيديولوجي لهذه العلمليات . . وقد أصبح المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة »[2] . ويذكر محمد حميد الله [3] نصوصاً عديدة متعلقة بإقطاع الأرض في عهد النبي محمد ﷺ . نكتفي في هذا المقام بإيراد هذين النصين : « الإقطاع للمداريين وهم من لخم . بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب ذكر فيه ما وهب [محمد] رسول الله ﷺ المداريين، إذ أعطاه الله الأرض : وهب لهم بيت عينون وحبرون والمرطوم وبيت إبراهيم ومن هم فيه إلى الأبد » ، (١٠ ، ص ٤٣) . « إقطاع لمجاعة اليمامي ، بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب كتبه محمد رسول الله ﷺ لمجاعة بن مرارة بن سلمى ، إني أقطعتك الغورة وغرابة والحُبَل . فمن حاجَّك ، فإليَّ ، (١٠ ، ص ٩٢) . وهذا يوضح البنية الإقطاعية للدولة الدينية ، واتخاذ الإقطاع الشكل الجماعي تارة ، والشكل الفردي تارة . وذلك متصل بالاعتقاد الإجتماعي في أن الله يملك الأرض، وهو الذي يعطيها لمن يشاء بدون حساب، عن طريق النبي ﷺ ثم عن طريق الخلفاء .

---

(١) علي بن أبي طالب ، نظرة عصرية جديدة ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٤ ، ص: ٦ ـ ٨ .

(٢) العلوي ـ هادي : في الدين والتراث : دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص: ٢١ وما بعدها .

(٣) الحيدرآبادي : محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ؛ ص: ٤٣ و٩٢ .

يمكن تفسير عداء حكومة الملأ المكيـة لدعوة النبي ﷺ ، بـأنها اعتبـرته معادياً لمعتقداتها الإجتماعية المتساوقة مع مصالحها ونفوذها السياسي المنبثق عن سيطرتها الإقتصادية . فكانت هذه الحكومة ترى في « القضاء على العبادة الخاصة بقبيلة قريش »[1] ضربـة إيديـولوجيـة لعبادتهـا « القوميـة » إذا جاز التعبيـر . ويمكن تفسير عـداء اليهود للنبي ﷺ في المـدينة بكـونه استمـراراً لصراعهم السابق مع العرب من الأوس والخزرج ؛ ذلك أنهم كانوا يسيطرون زراعياً وصناعياً (صناعة الأسلحة) وتجارياً . وحين دخل الرسول ﷺ المدينة تواصل العداء : « حاصر الرسول ﷺ اليهود قبيلة بعد قبيلة ، وأجلاهم جميعاً عن المدينة ؛ حتى إذا تجمّعوا في خيبر وعاودوا كيدهم ودسـائسهم ، خرج الرسول ﷺ إليهم وأخمد ثورتهم المضادة تماماً» (١١ ، ص ٢٦) .

ومع القرآن الكريم تتجلى ، منذ بدء الدعوة ، صلة المعتقد الإجتمـاعي بالدولة ؛ فقد اضطلع النبي ﷺ بدور الإمام الحاكم . وتعـددت في الإسلام أشكـال اختيار الخليفـة ، ولم يتبدل المضمـون الطبقي للبنيـة الإجتماعيـة ـ السياسية ؛ ومن هذه الأشكال المتعددة ما يلي : الخليفة بالانتخاب المحدود (أبو بكر الصديق) ؛ الخليفة بالتعيين (عمر بن الخطاب) ؛ الخليفة بالشورى (عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب) ـ ومعنى الشورى هو تشاور المرشحين للخلافة ، واستشاره الصحابة وأمراء الأجناد وأشراف المسلمين ؛ وأما عامـة الشعب فلا رأي لهم . ومع الأمويين ظهر شكل الخلافة الملكية بالوراثة واستمر هذا الشكل مع العباسيين . وبنتيجة هذا الشكل الأخير لإقامة السلطة تـطور « الإقطاع العربي الإسلامي » في نسقين رئيسين : إقطاع التمليك الذي يشمل الأرض الموات ، الأرض العامرة ، الأرض ذات المعادن ؛ وإقطاع الاستغلال ومعناه استغلال الأرض مقابل دفع العشر أو الخراج . ومن أبرز الثورات على هذا الإقطاع : ثورة الشراة ـ الخوارج ـ الذين طالبوا بمساواة العرب والموالي والأرقاء ، وبالاستفتاء على الخلافة والحكومة (فالناس حكم أنفسهم : التوازع والتكاتف) ؛ ثم الحركة القرمطية الداعية لمجتمع التعاون والألفة ، وللعودة إلى « المؤاخاة » المنسوخة في الاعتقادات الإسلامية السائدة ؛ وأخيـراً ثورة

---

(١) الخربوطلي ـ علي حسني : ١٠ ثورات في الإسلام ؛ دار الآداب، بيروت ١٩٦٨ .

الزنج ، عبيد الأرض . هذا كله يعني أن الاعتقادات الإجتماعية ، وبخاصة الطبقية ، السابقة للإسلام ، استمرت في ظل الدولة الدينية القائمة على مجتمع طبقي صريح [1] . فمن جهة تكونت طبقة إقطاعية خلافيَّة متحالفة مع طبقة تجارية ؛ ومن جهة ثانية ، توسعت طبقة عامة ، هي طبقة السواد الكادحين من الفلاحين والبدو .

إذن ، كان أمام المسلمين رئيساً لحكومتهم تاريخياً ، غير أن علي عبد الرازق ينتقد هذه الواقعة ، متسائلاً : « أنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم . وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس ، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ، ﴿ **ما فرّطنا في الكتاب من شيء** ﴾ ، (الأنعام، ٣٨) ، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة ، إن في ذلك لمجالاً للمقال »، (١٣، ص ١٢٣) .

١١/٣ جدلية الإنقسام السياسي والديني :

شدّد القرآن الكريم ، بشكل لم يشهده كتاب ديني آخر ، على وحدة الاعتقاد . وبذل النبي ﷺ كل طاقاته وعبقريته في إدراك تناقضات عصره ، لجعل التوحيد الديني أساساً لإنهاء الانقسام الإجتماعي ـ السياسي عند العرب . غير أن مكة التي استقبلت نبوّة الوحي للعقل ، كانت منقسمة إجتماعياً كما رأينا ، وفي أشد حالات الصراع السياسي . هذا الصراع الدائر في مركز تجاري ومالي هام بين زعماء هم من رجال المال وذوي الخبرة بالربا ، وأصحاب المهارات في تثمير الأموال وتعاطي المضاربات في أنسب الظروف (١٤، أ) . فكان صراعهم الإقتصادي الإجتماعي ينسحب بدوره على الملأ

---

(١) علبي ـ أحمد : ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ؛ دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

(٢) عمارة ـ محمد : الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ، دراسة ووثائق ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ . ص: ٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٨٢ .

(٣) وات ـ مونتغومري : أ (محمد في مكة ؛ ب) محمد في المدينة . تعريب شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(مجلس شيوخ مكة ، حكومة مكة) الذي يسيطرون عليه مباشرة ، ويسيطرون بواسطته سيطرة غير مباشرة على بعض القبائل . في مقابل هذا الصراع الإقتصادي والسياسي كان يدور صراع اعتقادي ناجم عن انحطاط عبادة الأوثان التي بلغت ، أيام ظهور النبي ﷺ ، أدنى الدركات . فديانة العرب التي كانت ثمرة تطور تاريخي طويل ـ من عبادة الحجارة والأشجار حتى عبادة الآلهة البشرية وغير البشرية ، وتوحيدها في إله واحد ـ ، لم يبق منها ، عند قيام التوحيد الإسلامي ، سوى السحر والخرافة ؛ ولم يستمر سوى طقس الحج وسواه من العادات العبادية والأخلاقية التي سيستوعبها الإسلام .

إن مسألة الانقسام السياسي والانحطاط الديني من أخطر المسائل التي واجهها الإسلام ، قرآناً ونبوّة وفتحاً . فقد نبلور هذا الانقسام إجتماعياً في اشتداد النزعة الفردية الطبقية وما يلازمها من وَهَن في التضامن السياسي . وتبلور ، دينياً ، في تناسي المكيين لمصير الإنسان ، واعتباره بدون آخرة ، زائلاً مع الموت ، وتخليهم النسبي عن التصورات الغيبية ـ رغم الإيمان البدوي بالقضاء والقدر ـ : السعادة هي الثروة ، والثروة هي القوة ، والقوة هي السلطة . بهذا التصور المادي صاروا ينظرون للحياة ، ويعتبرون أن الشرف مغزاها ، وخلود القبيلة شرفها . بيد أن هذا الاعتقاد الإجتماعي تطور ، فأخذت الثروة مكان الشرف ، وصارت وحدها رمزاً للخلود .

كان انتقال المجتمع العربي من الإقتصاد البدوي إلى الإقتصاد التجاري والزراعي هو الإطار العام لانقسامهم السياسي وانحطاطهم الديني ، فعلى غرار مكة ، كانت الطائف مركزاً تجارياً يتوجه بنشاطه شطر القبائل . وكان من سمات ذلك المجتمع التجاري الحفاظ على الوحدة السياسية بسيطرة العائلة الكبيرة وأسلوب الاستقلال الفردي . أما المدينة فكانت ، خلافاً لمكة ، مجتمعاً زراعياً قوامه العائلات الصغيرة والفوارق المالية المحدودة . فما كان من القرآن إلا أن واجه الانقسام السياسي والديني بوحدة دينية ـ سياسية (المسلمون ـ من قريش ويثرب ـ أمة واحدة) ، وكانت تلك الوحدة أساساً تاريخياً للفتح العربي الواسع، إذ أن مرحلة المعارك الحربية والسياسية في سياق دعوة النبي ﷺ دفعت كل العرب في اتجاه الإسلام (التوحيد الديني) والأمة الواحدة سياسياً (التوحيد العربي ، الدولة) . لقد استطاع النبي ﷺ

بقيادته وشموليته في وعي جدلية الدين والسياسة ، أن يقيم تحالفات واسعة ، توطدت في جبهة سياسية دينية إجتماعية عريضة ؛ كان أبرز ما فيها « اتساع توحيد القبائل العربية » تحت شعار « العرب أمة واحدة » . وصار اسم العربي رمزاً لوحدة العرب حضارياً وقومياً .

وفي مستوى آخر ، قدّم القرآن العربي لعصره نسقاً إقتصادياً وسوسيولوجياً وسياسياً قوامه « السلام الإسلامي » أو التوافق بين الناس والإسلام . ومن هذا النسق خرجت إيديولوجية دينية للنظام السياسي العربي ، اتسمت من خلال « دستور المدينة » (١٤ ، ب) ، بالسمات الكبرى التالية :

١ ـ **العرب أمة واحدة** : المؤمنون أخوة ، أمة واحدة . وهم المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم . والأمة تقوم على الدين ؛ فهي جماعة دينية ذات نطاق جغرافي ـ قرابة الأرض بدلاً من قرابة الدم والنسب . وهذا التبدل في أساس القرابة انعكس بدوره على تكوين القبيلة (القوم المتقاربين) ، وأدى إلى وحدة القبائل والمدن في أمة جديدة . ولكن هذا التوحيد ، بما هو ثورة ثقافية وفكرية ، لم يمنع العرب لاحقاً من الوقوع في أشد محن الانقسام السياسي والديني .

٢ ـ **الأمن الإسلامي** : هو أمن الله ورسوله ﷺ ، القائم بدوره على ذمة الله أو الميثاق المعقود ، إيماناً ، مع الله ؛ والضمانة التي يعطيها للناس . فذمة الله واحدة ؛ ومال الله صار مال الدولة التي تضمن الأمن الإسلامي وتحمي غير المسلمين مقابل دفعهم جزية الذمة .

٣ ـ **الحكم الثيوقراطي** : المجتمع محكوم بالله ، والقرآن يحدد علاقات النبي ﷺ بالأمة أي الجماعة المؤمنة أو حزب الله ، كما سنرى .

٤ ـ **المساواة بالمؤاخاة**: آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار ـ وحدة المتآخين في المعركة ، الأخ المقتول يرثه الباقون ؛ وحدة الثروات ـ ؛ ثم ألغيت المؤاخاة ربما لغرض إقتصادي ـ الميراث وتقاسم الثروات ، وحلت محلها الزكاة ، وهي الصدقة أو العطاء ، أي تلك المساعدات المدفوعة للفقراء أولاً ، والمحددة بهبات تلقائية في نظام الصدقات الإلزامية . ومع نسق الزكاة صار مال الزكاة (مال الله ، مال الفقراء سابقاً) مالاً للدولة ، وصارت الصدقة ـ الهبة غير الإلزامية ـ تذهب مباشرة وسراً لأصحابها .

٥ ـ **حماية الحياة** : العين بالعين ، السن بالسن ، الحياة بـالحياة : الحـر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى .

٦ ـ **حماية الملكية** : لا يصرح القرآن الكريم بأن الملكية يجب أن تكون فردية ، ولكنه يعترف بواقع الطبقات الإجتماعية ـ الرضى بالرق مع التخفيف مع حدّته بعتق العبد المؤمن . وإذا كانت الأخوة بين المؤمنين قد خففت من حدة الملكية العبودية ، فإنها لم تؤد مع ذلك إلى المساواة حتى لا نقول إلى المؤاخاة الإجتماعية .

٤ ـ عروبة محمد والقرآن

لا نقصد بالعروبة السمة السياسية والقومية للنبي محمد ﷺ والقرآن الكريم فحسب ، وإنما نقصد أيضاً ظاهرة التكوّن السوسيولـوجي والتاريخي لعـرب الجزيرة . إذ كان ظهور النبي ﷺ والقرآن في مرحلة بارزة من مراحل نضج هذا التكوّن المندفع في اتجاه التوحيد الشعبي للعرب ، بمثابة حدث كبير قائم على فكرة التوحيد الديني المطلق . وإذا كان من الصحيح القول إن الإسـلام لم ينحصر في نطاق العرب كأمة ، وإن القرآن لم يقف عند حدود ثقافة العرب ؛ فمن الصحيح أيضاً التشديد على دور العروبة في تكوين الشخصية القيـادية للنبي ﷺ ، وفي جعل القرآن الكريم أصلاً من أصول الثقافة العربية القديمة . ولقد شكك البعض بعروبة النبي ﷺ لجهة اعتقاده في رسالة توحيده الـديني والقومي تارة ، وبعروبة القرآن لجهة مفرداته وأفكاره تارة أخرى . غير أن مثل هذا التشكيك القديم منه والحديث ، لا يصمد كثيراً أمام الوقائع الثابتـة في تاريخ العرب .

٤/١٢ العرب ومحمد ﷺ :

إذا كانت الجزيرة رحماً بشرية خرجت منها عدة شعوب ساميَّة ، فإن هذه الجزيرة تميزت منذ العام ٣٣٠ قبل الميلاد بميزة العروبة الشاملة ؛ ومنذ القرن الميلادي الثاني أصبحت العروبة هي السمة الأساسية في وسط الجزيرة . ومما يلاحظ أن عربية أواسط الجزيرة صارت لغـة للعرب بـأسرهم وذلـك ما بين القرنين الميلاديـين الرابع والخامس ؛ ثم صارت بدورها لغة القرآن الكـريم الذي استند محمد ﷺ إليه في نشر دعوتـه . وكانت حـركة العـربية (اللغـة

ولهجاتها المحلية) قد شملت البادية والواحات واليمن وحضرموت ومكة والمدينة (يثرب) ؛ ولما جاء الإسلام تعمقت جذور العربية وتعمم التعريب بشكل نهائي في كل أنحاء الجزيرة . وإذا كانت تجمعات العرب ، قبل النبي محمد ﷺ ، تتسمى بأسماء قبائلها ومناطقها (مثل ملوك سبأ ، ريدان ، حضرموت ، اليمن) . فإن العروبة صارت ، مع الإسلام ، تطلق على كافة سكان الجزيرة ، حتى على البدو الذين أطلق القرآن عليهم تسمية « الأعراب » . وعلى صعيد آخر يلاحظ المؤرخون ظهور اللغة العربية في مطلع القرن السادس ظهوراً مفاجئاً كلغة متطورة وكاملة على أن هذه اللغة كانت منذ أقدم العصور ذات شخصية متطورة، اغتنت من الانصهار المتدرج بين شتى القبائل العربية ، ذلك الانصهار الذي تم خلال عدة قرون في أثناء حج القبائل العربية إلى الكعبة المكية .

ربما يصح ، من ناحية التوحيد الديني القائم على النبوّة ، أن نطلق على عصر ما قبل النبي ﷺ تسمية عصر الجاهلية ، ولكن هذه التسمية لا تصح من الناحية الثقافية . فقد كان لدى العرب أدب ولغة في غاية التطور ، وكانت لديهم معارف واسعة عن الأنساب وبعض مفاهيم التاريخ ورصد مجرى الأفلاك . وكان عرب المدن قد بلغوا مستوى ثقافياً متقدماً ، لا سيما في اليمن التي حفلت قبل الإسلام بمدن بالغة الازدهار ، وحازت على حضارة في غاية التقدم . غير أن العرب في الحجاز انحصر تاريخهم في مكة ، فلم يكن حافلاً بالمقارنة مع تاريخ العرب الأقوياء والمتمدنين في اليمن وجنوب الجزيرة . وبعد انحطاط اليمن وتحول طريق الهند باتجاه البحر الأحمر ، أخذت مكة ، منذ القرن الميلادي الخامس تمارس دورها التجاري الهام ، فضلاً عن دورها الديني (الحج) الذي كان يعني اجتذاب الأعراب إلى كعبة ثقافية وسوق تجارية في آن .

تدل الوقائع على أن حياة العرب الثقافية والدينية كانت تقوم على ركائز وعادات اجتماعية متناقضة : ظاهرة وأد البنات التي يمكن تفسيرها بأمرين ، أولهما تقديم القرابين وثانيهما المجاعة ، وكلاهما يعنيان تضحية المرأة ؛ ظاهرة عبودية المرأة والملكية العبودية بصورة عامة؛ حالة الحرب شبه الدائمة للدفاع عن العائلة والقبيلة سنداً إلى دوافع الشجاعة الحربية ومتطلبات الصراع الاقتصادي ، حيث يبدو كرم الضيافة أحد مظاهر السيطرة الطبقية والسيادة على

القبيلة أو على القبائل الأخرى ؛ ظاهرة المبالغة في حب الحرية الفردية في حالتي الدفاع والانتقام ، وتناقضها مع موجبات الوحدة الاجتماعية حيث تبرز سلطة العائلة ، القبيلة ، اتحاد العائلات ، اتحاد القبائل ، ممثلة في سلطة الشيخ أو الأمير ، وحيث يعتبر الغزو من عوامل اتحاد القبائل . ومما يلاحظ في هذا المجال ظهور التمايز الاجتماعي بين الرجل المنشغل بالغزو وبالشعر ، وبين المرأة القائمة بأعمال المنزل ؛ وظهور التداخل التام بين الحياة السياسية والحياة الدينية ، واعتبار الدين ، كالحضارة ، معلولاً وليس علّة - وذلك لأن المفهوم الديني للسلطة السياسية (الأمة الدينية) كان يقوم على شعور عرب المدن بمتحدهم الديني ، بينما كان يقوم لدى الأعراب على شعورهم بالقرابة الأثنية .

في المقابل ، كان انتشار العرب بشرياً وثقافياً خارج الجزيرة قد مهّد أوسع الطرق أمام الفتح العربي الإسلامي . ذلك لأن مملكتي غسّان والحيرة قد تكوّنتا على أساس التعريب اللغوي للصحراء السورية وبلاد ما بين الرافدين . ففي القرن الثاني قبل الميلاد هاجرت من قلب الجزيرة ومن جنوبها قبائل بني غسان وتنوخ ولخم وعباد وثعلبة وأياد وحنيف وكندة وتميم وعبس وطي وبكر وتغلب ؛ وشكلت الموجة السادسة من التوسع العربي . وكان الغساسنة واللخميّون عرباً بكل معنى الكلمة، إذ أنهم حافظوا على لغتهم ونشروها بين الآراميين القاطنين في الصحراء وجوارها ، فكانوا بحق طلائع العرب قبل الإسلام . والحقيقة أن العرب هؤلاء كانوا يقيمون الأساس المادي لوطنهم الواسع المقبل ، إذ أن الأرض كانت بحوزتهم على الرغم من السيطرة الفارسية أو البيزنطية الممتدة سياسياً من زاغروس حتى البحر الأحمر . ولقد تحيّنوا الفرصة المناسبة لتحررهم من هذه السيطرة وتلك ، فأحرزت قبيلة بكر العربية الشهيرة انتصارها التاريخي على الفرس في معركة ذي قار ، عام ٦١١ . وكان هذا النصر التاريخي بمثابة الكاشف لعرب الجزيرة عن مدى هزال الأمبراطورية الفارسية الساسانية .

في هذا السياق التاريخي من نهوض العرب ثقافياً واجتماعياً وسياسياً ، ولد محمد ﷺ في مكة يوم ٢٧ آب من عام ٥٧٠ ميلادي ، من أسرة غنية عريقة . فعمل بادىء الأمر تاجراً ، ثم تنزّه وتكرس لرسالته الدينية . وأخذ ينظم فقراء

المدينة العربية (مكة) الذين كانت تتفاعل في أوساطهم حركات اجتماعية أو صوفيَّة دينية . وهذا التحول الملتزم في حياة محمد ﷺ أثار ضده طبقة الأشراف من مشايخ التجار والقبائل في مكة ، وجعلها تباشر حربها النفسية متهمة إياه بالتخريب وإثارة القلاقل . هذا بالإضافة إلى تأثير مسيحي محدد في مكة وتأثير يهودي في المدينة . غير أن تأثير محمد ﷺ كان عظيما على الأهالي الفقراء الذين شاطروه ثورته على سلطة الأثرياء ، وجعلوه في المدينة رئيساً عليهم وقائداً لهم . وبعد انتصاره ثورياً في المدينة ، خاف التجار اليهود من اتجاهاته الديموقراطية وإصلاحاته الاجتماعية وتوحيده الديني والبشري المطلق ، فهربوا من المدينة وتحالفوا مع أغنياء مكة ضد هذه الثورة . فكان ذلك بداية لحرب اجتماعية ذات منطلق ديني في الجزيرة العربية ، نجم عنها أمران كبيران : انهيار اليهودية التجارية ، وانهيار الأقلية الغنية المسيطرة على مكة التي دخلها النبي ﷺ منتصراً عام ٦٣٠ . ولما جعل حزب التجار اليهود حصن خيبر مركزاً لثورتهم المضادة ، انهزموا هناك هزيمة تامة ، وجرّدوا من أملاكهم وطردوا نهائياً من جزيرة العرب .

١٣/٤ شخصية النبي ﷺ القيادية :

هو الأمين الذي دخل القلوب وأثر في العقول ، فكان صاحب عهد ، وموضع ثقة ، وشهادة التزام . الأمانة عنده قضية أخلاقية كبرى ، فكأنه اعتبر صدق الرجل في ما يؤتمن عليه مادياً ومعنوياً أساس الأخلاق السياسية والدينية . فكانت شخصية محمد ﷺ القيادية تفرض نفسها بقوة على مجتمع مكة ، وتنمو في سياق الصراع الجديد الذي تعهَّده ، إلى أن صار محوراً سياسياً ـ دينياً لكل العرب .

وهو المصطفى الذي اصطفى نفسه حين نزهها عن إغراءات التجارة المكية ، وكرسها لاكتناه حقائق عصره وتناقضاته الداخلية والخارجية . ثم كان اصطفاء الغيب واصطفاء الناس للنبي محمد ﷺ تتمة لاصطفائه الذاتي الذي ظل يتفاعل ويترفَّع حتى بلغ ذروة التحقق التاريخي . ذلك أن محمداً ﷺ الذي تميز بكماله الخلقي وبحزمه السليم وبمهارته القتالية وفطنته البالغة ، تميز أيضاً بإنجاز مهمة تاريخية كبرى هي مهمة توحيد العرب . وبشأن هذه المهمة يقول

الدكتور غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)[1] : « وجد في ثنايا تلك العبارات المختلفة **بذور توحيد** مما تعهّد محمد ﷺ إنماءه فيما بعد . وقد بنى إبراهيم ﷺ الكعبة في جزيرة العرب ـ كما يروي العرب ـ ، وجعل منها العرب موضع تكريم وحج منذ القديم . وكان فيها حين ظهور محمد ﷺ ٣٦٠ صنماً وصورة . . . وكانت سدانتها بيد قبيلة قريش التي نالت بذلك نوعاً من **السيادة الدينية** بين العرب » (١ ، ص ٩٩) . كما كان الحنفاء يعبدون **إلهاً واحداً** ويقولون بقضاء الله وقدره ، أي بالتسليم والإسلام .
ومن جهة ثانية يلاحظ غ . لوبون : « ونشأ عن **وحدة لغة العرب** وحشر آلهتهم وتحويلها إلى **عبادة إله واحد** ؛ وممَّا يسَّر هذا الصهر نطق عباد هذه الآلهة الكثيرة بلغة واحدة . والحق أن وقت جمع العرب على دين واحد كان قد حل ، وهذا ما عرفه محمد ﷺ ، وفي الوجه الذي عرفه فيه سر قوته . . . وعلائم اتجاه العرب ، أيام ظهور محمد ﷺ ، إلى الوحدة السياسية والدينية كثيرة . . . » ، (١ ، ص ١٠٠) .

بهذه المعرفة الصحيحة كانت شخصية النبي ﷺ القيادية تتبلور حتى قبل وحي النبوّة . فقد أدرك محمد ﷺ تناقضات عصره الكبرى بشفافية قوية ، واستوعب المغزى التاريخي لتحولات التجمعات العربية ، المدنية والبدوية ، في اتجاه التوحيد القومي ، أرضاً ولغة وثقافة واقتصاداً وديناً وجيوشاً . وكانت شخصيته الصاعدة من تناقضات مكة واصطراعاتها ، مثالاً فريداً من نوعه ، وذلك بما كانت تشيع حولها من صفات القيادة الجديدة ، وبما كان يوحيه سلوكه الذاتي لكل من يتعامل معه أو يسمع عنه . إذن كان محمد ﷺ قائداً جذاباً ، والعربي كما يقال : « في فتنه سر اجتذابه » . وهذه القدرة على الاجتذاب والاستقطاب كانت من مزايا شخصبة محمد القيادية ، محمد الأمين ، المصطفى ، المؤمن كلياً بما يقول وبما يفعل . وظلت ترافقه مدى حياته النضالية الشاقة . فحينما أوحي إليه وهو يتعبَّد سنة ٦١٠ ميلادية في غار حراء ، استنهض همم الذين حوله للتكيُّف مع التغيير التاريخي المقبل على العرب . وكان في ذلك مبادراً ، مقداماً ؛ خاض معركة بدر ، وهي فاتحة

---

(١) لوبون ـ غوستاف : حضارة العرب ، تعريب عادل زعيتر ؛ منشورات عيسى البابا الحلبي وشركاه ؛ ١٩٦٩ . ص ٤٨ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٧ ـ ١٠٠ .

نضاله الحربي ، بـ ٣١٤ مقاتلاً هزموا ٢٠٠٠ من أعداء دعوته ومهمته التاريخية . ولهذا يصفه غوستاف لوبون بقوله : « كان يبدو رابط الجأش إذا ما هُزم ومعتدلاً إذا ما نُصر .

وتبدو شخصية النبي محمد ﷺ في القرآن الكريم ذات أهمية أساسية ، إذ أن النبي ﷺ يتحدث باسم الله على الدوام ، وأن سور الكتاب وآياته تأتي وفقاً لمقتضيات التغير والتبدّل في الظروف التاريخية المتطورة عند العرب . فكان هؤلاء يستمرئون كلامه الديني السهل ، وينجذبون إلى دعوته القائمة على جدل التوحيد ، توحيد كل ما هو متناقض أو متعارض ، ورفع هذه المتناقضات والمتعارضات الاعتقادية إلى مستوى التوحيد المحض أو التوحيد المطلق . ولهذا كان محمد ﷺ يركز باستمرار على شحن العرب بنزعة التوحيد ، وكان القرآن من أشد الكتب تأثيراً عليهم . كما أن أدب سيرة النبي ﷺ ، أدب سلوكه وحياته ، كان مهذباً للنفوس ، دافعاً في اتجاه العدل والإحسان والتسامح .

أما ما تضمّنه القرآن الكريم من نزعات جبرية فقد كانت متوافقة إلى حد ما مع متناقضات المجتمع الزراعي القديم ؛ وكان النبي ﷺ يدرك أهمية دور العقل في تكييف هذه النزعات وجعلها منصهرة في سياق توحيد ديني مطلق ينتقل بالبشر من عبوديتهم الدنيوية إلى عبودية غيبية . وعليه نلاحظ أن فكرة التوحيد التي كانت معروفة على نحو غامض نسبياً لدى مثقفي مكة ، قد أخذها محمد النبي ﷺ بنظرة جدلية متقدمة ، حينما استوعب تناقضات مجتمع مكة ثم مجتمع المدينة ، متوخياً من ذلك جعل تأملاته واستيحاءاته أداة لتحويل مجتمعه . وبهذا الصدد يقول مونتغمري وات[1] : « كان كل ما يحيط به يساعد على أن يوحي إليه بأن هذا الإصلاح يجب أن يكون أولاً إصلاحاً دينياً » . والحقيقة أن شخصية محمد ﷺ تميزت باستيحاء عالٍ لظروف التجمعات العربية المتحولة ، وحين أتاه الوحي ، أو الوعي ، أعلنه للناس بكلمة ﴿ اقرأ ﴾ ، وكأن هذه « القراءة » تعبير ديني عن ضرورة توحيد نزعات العرب الدينية ـ السياسية المتناقضة .

---

(١) وات ـ مونتغمري : محمد ﷺ في مكة ، مصدر وارد سابقاً ، ص ٦٨ .

في دعوته الجديدة سلك محمد ﷺ مسلك الدعوة الخاصة ومسلك الدعوة العامة ، ومقابل ذلك كان قد مر في مرحلتين : مرحلة مجيء النبوة مع إسرافيل ؛ ومرحلة مجيء الرسالة مع جبرائيل . فكان بذلك يأخذ بمبدأ الدعوة (الدعاية) المتنوعة ، المتعددة أسلوباً ومضموناً ، كما كان ينتقل بوحيه الواعي من طور إلى آخر ، كما تشهد على ذلك الآيات القرآنية بالذات . فمحمد ﷺ مدعو لوعي الوحي عن طريق القرآن الآتي لنظم المعتقد الجديد : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علَّم بالقلم * علَّم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ . إنه وعي يقترن فيه الرب الخالق بوحي الإنسان المخلوق ليتعلم بالكتابة ما كان مجهولاً أو منغلقاً عليه . وهو أيضاً وعي لحالة محمد ﷺ ذاتها ، الذي يترفَّع بوحيه إلى مثال ديني غيبي ﴿ **وللآخرة خير لك من الأولى** ﴾ ؛ والذي يستعيد ، وهو الآن نبي ، ما كان عليه قبل النبوّة : ﴿ **ألم يجدك يتيماً فآوى . ووجدك ضالاً فهدى . ووجدك عائلاً فأغنى** ﴾ . وهذا الوحي - الوعي مستمر ومكتوب له الفوز : ﴿ **سنقرئك فلا تنسى . . . ونيسِّرك لليسرى** ﴾ . على هذا أسَّس محمد ﷺ شخصيته القيادية ، فتمكن ، تاريخياً ، من تأسيس ديانة كبرى لعب فيها دور القائد السياسي الذي يعتبر الدين مرتكزاً للاجتماع والسياسة .

كان محمد ﷺ مدركاً لدور نبوّته التاريخي ، وهو إنشاء نظام سياسي جديد ، وكانت المعارضة المكية تدرك بدورها التناقض الممكن بين أخلاقية محمد ﷺ والقرآن من جهة ، وبين طبيعة رأس المال التجاري في مكة من جهة ثانية . وقد عرف محمد ﷺ كيف يتعامل مع هذا التناقض الكبير ، فلم يترك للمعارضة المكية مجالاً لتوحيد صفوفها واستقطاب العرب حولها لمجابهة الانقلاب السياسي المقبل عليها إذا ما جمع محمد ﷺ بين النبوة (القيادة الدينية) وبين الرئاسة (القيادة السياسية) ؛ وهذا ما يسهل فهمه من كلام قيل لعلي بن أبي طالب ، فيما بعد ، « إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوّة والخلافة » ، أي لبني هاشم . وأبرز ما تميز به في هذا المجال هو أنه كان يدعو الناس إلى النبوّة والإسلام ، ويترك جانباً الرئاسة السياسية باعتبارها ستكون نتيجة أكيدة لانتصاره الاعتقادي . ولهذا تعددت مزاياه الشخصية القيادية . فهو دائم المشاغل ، واضح ، دقيق التفكير (من صمت افتكر) ، سهل الفهم . وهو أيضاً شجاع ،

مصمم ، عادل ، صلب ، سخي وكريم ، مدهش ومفاجيء . يضاف إلى كل ذلك موهبته في التوقّع ورؤية المتغيِّرات وتحديد المتحولات ، وبراعته في الإدارة والتنظيم وحكمته في القيادة التي جعلته أول رئيس دولة للعرب المسلمين .

إن بعض الباحثين[1] يكتفون بالقول إن شخصية النبي ﷺ متميزة بالاصطفاء الخارجي ، معتبرين أن الله اصطفى بني هاشم من قريش ، واصطفى محمداً ﷺ من بني هاشم . فينكرون بذلك الدور الذاتي لمحمد ﷺ ، والعوامل التي أتاحت فرصة النجاح أمام مبادرته القيادية . ولهذا فإن هناك وجهة نظر أخرى تفرض نفسها للنقاش ، وتقول إن محمداً ﷺ قد اصطفى نفسه ، فكان بصدقه والتزامه الأمين قرآناً حياً يسير بين الناس ، يجادلهم وينظمهم ويناضلهم . كما كان على معرفة عميقة بدور النبوّات في التاريخ البشري ، لا سيما فيما يتعلق منها بقضية التبدّل الاجتماعي الثقافي والسياسي . ويستدل على ذلك باعتباره من الأنبياء الخمسة « أولي العزم » ، وبنظره إلى وحدة النبوة (التوحيد النظري) ووحدة نضال البشر (التأليف بين القلوب والمؤاخاة بين الجماعات) . فلم يقف مبشراً ، منذراً ، في مواجهة مجتمع مكي متصارع ولا امام مدينة تجارية ولم يفته دور مئات القبائل . فكأن مبدأه الثابت كان يقوم على جعل العرب يعتقدون في توحيد إلهي مطلق يستلزم في الواقع توحيداً مباشراً لمجتمعهم . وهذا ما طبقه عملياً حين وحَّد بين الأوس والخزرج ، وضم إليهم المهاجرين في المدينة ، وأرسى تاريخياً الأساس المادي والمعنوي للدولة العربية الجديدة التي سيدخل في نظامها القبائل والمكيون ـ دولة واحدة ذات دين واحد ، وإله واحد ، وخليفة واحد .

٤/١٤ قرآن العرب :

على امتداد ثلاث وعشرين سنة قام النبي محمد ﷺ بنقل القرآن الكريم ، كتاب الإسلام ، للعرب والعالمين . ويتضمن قرآن العرب ١١٤ سورة أو فصلاً ، هي سورة الفاتحة ، و ٨٥ سورة مكية و ٢٨ سورة مدنيّة . وتشتمل هذه

---

(١) محمد ﷺ : نظرة عصرية جديدة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ .

السور كلها على ٦١٣٢ آية أو عبرة ـ وفقاً لإحصاء خاص أجريناه بالاستناد إلى نسخة « القرآن الكريم ـ بالرسم العثماني ، وبهامشه تفسير الجلالين » .

وقد حاولنا أن نتناول قرآن العرب بالقراءة المنهجية الدقيقة ، المتكررة ، فخرجنا بإمكان تفصيله إلى ثلاثة أجزاء ، هي كتاب الغيب ، كتاب الطبيعة ، كتاب البشر . على أنه يجب التنبيه والتشديد على أن هذه الأجزاء متداخلة ومتشعبة معاً ، فلا نجد في القرآن فصلاً خاصاً بالغيب دون الطبيعة ، ولا بالطبيعة دون الغيب ، ولا بالبشر دونهما . ومن التدقيق في عناوين السور يمكن أن نلاحظ ما يلي :

١ ـ هناك ٣٦ عنواناً لسور تلتمس صفات الغيب وظواهره العجائبية والنبوية . وهذه السور هي : الفاتحة ، ص ، ق ، الرحمن ، الإخلاص ، فاطر ، الأعلى ، الأنبياء ، المرسلات ، نوح ، آل عمران ، مريم ، يوسف ، هود ، يونس ، لقمان ، إبراهيم ، طه ، يس ، الواقعة ، النبأ ، القيامة ، الغاشية ، الحشر ، القارعة ، الحاقة ، الجنّ ، البيِّنة ، القدر ، الملك ، المعراج ، الإسراء ، السجدة ، الأعراف [فسحة بين جهنم والجنة] ، الكوثر ، المائدة .

٢ ـ يتضمن القرآن الكريم ٣١ عنواناً لسور ذات صلة أو دلالة على الطبيعة ومعها . وهذه العناوين يمكن ترتيبها على النحو الآتي : التكوير ، الانفطار ، الانشقاق ، النور ، الشمس ، القمر ، النجم ، الفلق ، الطارق ، البروج ، الرعد ، الذاريات [الرياح] ، الفجر ، الضحى ، العصر ، الليل ، الأحقاف [منطقة في اليمن] ، الحجر ، الطور ، الكهف ، الحديد ، الزلزلة [الزلزال] ، المسد [أو اللهب] ، الأنعام ، البقرة ، العاديات [جياد القتال] ، الفيل ، النمل ، النحل ، العنكبوت ، التين .

٣ ـ وتبلغ عناوين السور الدالة على البشر وشؤونهم وظواهر حياتهم ، ٤٧ عنواناً ، موزعة كما يلي : العلق ، الإنسان [أو الدهر] ، الناس ، النساء ، المؤمنون ، الكافرون ، المنافقون ، المطفِّفون ، الشعراء ، قريش ، الروم ، الأحزاب ، النازعات ، الصافات ، فصلت ، القتال [أو محمد] ، الفتح ، النصر ، الأنفال ، الحج ، التوبة [أو البراءة] ، المؤمن [أو غافر] ، الزمر ، عبس ، الهمزة ، المدثر ، المزمل ، الممتحنة ، المجادلة ، سبأ ، البلد ،

الصف ، الجمعة [الجمعية أو الاجتماع] ، الشورى ، الماعون [الضروريات] ، التكاثر ، التحريم ، الطلاق ، الشرح [أو الانشراح] ، التغابن ، الزخرف ، الدخان ، الحجرات ، الجاثية ، الفرقان ، القصص ، القلم .

إن كتاب الإسلام هذا هو قرآن العرب ، ليس لأنه أوحي لنبيهم وتوجه إليهم أولاً وخاطبهم بلغتهم وحسب ، بل لأنه أيضاً لا يمكن التعامل معه فهماً وإدراكاً ، إلاّ من منظور الواقع الثقافي للعرب آنذاك . فهو بالنسبة إلى الثقافة العربية فرقان ما بين ثقافتين دينيتين متميزتين ؛ وهو بالنسبة إلى العرب مصحفهم أو مجموعة صحائفهم . فعلى سبيل المثال نشير إلى أنه قد أقام جسراً روحانياً جديداً بين الإله الواحد وبين العرب ، وذلك خلافاً لمعتقداتهم السابقة والقائلة بأن الله هو الدهر أو الزمن ؛ فالله في قرآن الإسلام هو موحي إيمان وإحسان . وإذا أخذنا بما يقوله محمد حميد الله الحيدرآبادي(١) بأن الرسول نفسه قد نسخ بعض الآيات والسور ، وإنه فعل ذلك مرتين عام رحيله إلى جوار ربه (حسب رواية البخاري) ، لاستنتجنا أن القرآن كان يتعامل بالدرجة الأولى مع ظروف تطور العرب التاريخية المحيطة بظهوره ، وإنه بالتالي لم يكن نصاً إيمانياً أو اعتقادياً مجرداً ، قائماً على التأمل التوحدي .

إن القرآن ، من قرأ ، هو الحامل الفكري لثقافة عربية مكتوبة . والكتاب من سطّر ونسخ ، فهو المسطور والمنسوخ أي المنقول . وهو أيضاً تعبير قدسي عن رمز اللوح المحفوظ . وإذا سمحنا لنفسنا بالتشديد على عروبة محمد والقرآن ، واعتبرنا أن القرآن هو كتاب العرب أولاً ، والمسلمين عامة ، فإن الباحث الفرنسي ريجيس بلاشير يلاحظ(٢) أن في القرآن كلمات ذات أصل أعجمي ، مثل القلم من قلوما السريانية أو من Kalamos اليونانية ؛ ومثل القرطاس من Khartîs اليونانية . وبهذا الشأن يلاحظ ربحي كمال(٣) أن كلمة

---

(١) Hamidallah - Muhammad: Le prophète de l'Islam. T.I. sa vie; T.II. son œuvre. Paris 1959, éd. Librairie philosophique.

(٢) Blachère - Régis: Le Coran, Int. au Coran; éd. G.R. Maison neuve, Paris 1974. voir p.p. 11, 156-160, 211-243.

(٣) ربحي ـ كمال : التضاد في ضوء اللغات الساميَّة ، منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٢ .

قرطاس القرآنية لها ما يقابلها في السريانية (كرطيسا) والآرامية (كـرطيس) والعبـرية (كَـرَطيس) ؛ كما أنـه يلاحظ أن كلمـة زبور هي في السـريـانيـة (مزمورا) والآرامية (ميزمورا) والعبرية (ميزمور) .

ومن جهة ثانية يوضح ر . بلاشيـر أن فعل الأمـر القرآني ﴿ إقـرأ ﴾ يفيد البشـارة ، بمعنى بشّر [وأنـذر] وليس القراءة بـالمعنى الحصري للكلمـة . ويذهب بلاشير في معرض توضيحه صلة النبي محمد ﷺ بالقرآن ، إلى حد القول أن محمداً كان يحسن القراءة والكتابة ، وأن عمه أبا طالب وابن عمه علياً كانا يحسنان القراءة والكتابة أيضاً . غير أن النبي ﷺ لم يكتب بقلمه نصوص القرآن وإنما كان يتلوها على الناس (٥ ، ص ١١) . ويضيف بلاشير : « أنزل الكتاب بلغة عربية صافية ، وأخذ البعض بمبدأ أن لغة القرآن تتكوّن من كلمات عربية فقط . وخلافاً لذلك ، اكتشف آخرون أن في القرآن كلمـات وتعابيـر مأخوذة عن لغات أعجمية كالحبشية والآرامية ، ومن خلال هـذه الأخيرة عن اليونانية والفارسية » (٥، ص ١٥٦) . فهل ينفي هذا القول عروبة القرآن ، أم أنه يكشف لنا ظاهرة سوسيولوجية ثقافية معينة ؟

إن عروبة محمد ﷺ والجزيرة العربية في القرن السادس لا يرقى إليها أي شك . وأما عروبة الكتاب أو قولنا بأنه قرآن العرب ، فهذا كما قلنا أمر لا ريب فيه . لأن القرآن الكريم أوحي للنبي ﷺ بكلام أهـل مكة . ومكـة المدينـة التجارية ومركز الحج لم تكن في مأمن من تأثيرات لغوية وثقافية قادمة من اليمن وسورية ونجد . فلا يوجد لغة على وجه الأرض ، ولا ثقافة متقدمة ، خالية من التفاعل أو التعاطي التمثيلي مع موروثات الثقافة لدى الشعوب الأخرى . وإذا تسءلنا مثلاً عن صلة اللغة القرآنية بعربية الشعر قبل الإسلام ، لظهر أمـامنا تماثل محدد بينهما ، يؤكده واقع أن العلماء المسلمين قد وحّدوا بينهما خلال حقبة تقنين قواعد اللغة العربية . والحقيقة أن قرآن العرب وشعرهم هما مصدرا اللغة الكلاسيكية ، وأن النسخة العثمانية من القرآن تكيِّف اللهجة الحجازية مع أصول اللغة الشعرية وقواعدهـا (٥، ص ١٥٩ ـ ١٦٠) . ومن ذلك يستنتـج بـلاشير أن لغـة القرآن هي ، كلغـات الكتب الدينيـة الأخرى ، لغـة البشـر الموضوعة .

ولا يكتفي ر . بلاشير بإثارة مسألة اللغة القرآنية وصلتها باللغات الشـرقية

الأخرى ، وإنما يطرح مسألة التناقض الفكري الاعتقادي في القرآن الكريم . فيضرب مثلاً الآية (٢، ٦٢) **﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾** ، ويقابلها بالآية (٣، ٨٥) **﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾** ، لكي يستنتج أن التعارضات قائمة جدلياً ، وأنها بدأت تثار في حياة النبي محمد ﷺ . ولكن القرآن الكريم يرد على من يتذرع بهذه التعارضات للنيل من جوهر التوحيد ، غير أنه يتبدّى لنا الفاصل ما بين الإيمان وبين التحليل العلمي ؛ الإيمان الذي ينفي التناقض ، والتحليل العلمي الطامح لكشف ظواهر التطور الفكري في الاعتقاد الديني . ومثال ذلك أن منهج الناسخ والمنسوخ ، الذي يعتبر أن الآية اللاحقة تنسخ الآية السابقة ، لا يلغي الجدل الفكري ولا يلغي جدل الواقع المتناقض أو المتوحد ، وإنما يؤكدهما . ويمكن القول بحق إن مثل هذا النهج في التعاطي مع الفكر الاعتقادي يعبر من جهة عن موقف تطوري يأخذ بعين الاعتبار حركة التغير بما تتضمن من تحول ومن تقدم ؛ ولكنه من جهة ثانية قد يبقى بدون قيمة علمية ، وبالتالي بدون نتائج فكرية ملموسة على صعيد المجتمع ، إذا لم يستند إلى معرفة تاريخية تحدد ظروف تنزيل السور والآيات وأسباب هذا التنزيل . وفي هذا المجال نلاحظ أن بعض الباحثين اعتمدوا سيرة الرسول ﷺ وأسباب التنزيل . غير أنهم سرعان ما داروا في حلقة مفرغة ، إذ انطلقوا من القرآن لكتابة السيرة النبوية ، وانطلقوا من هذه السيرة لتحديد تاريخ نزول السور القرآنية . وسبب ذلك أن كتابة تاريخية متوازية لحياة الرسول ﷺ من جهة ولنزول القرآن من جهة ثانية ، لم تتحقق في عصر النبوّة والتبشير التوحيدي والفتح الثقافي والسياسي بقوة الإيمان المسلّح . ولكن هذا كله لا يمكنه ، بأي حال ، أن يطمس المنحى الجدلي الخطير في حياة النبي محمد ﷺ ، ولا السيرورة الجدلية في القرآن الكريم ذاته . فهل يعتبر القرآن[١] كتاب الصيرورة والمسارات ؟ وهل طرح فكرة الثنائية الاعتقادية ـ حزب المؤمنين وحزب الكفار ـ ، لكي يصل في نهاية المطاف إلى أحدية دينية وتوحيد سياسي للعرب ؟

(١) Berque - Jacques: Les Arabes, éd. la B.A. (Sindbad), - Paris, 1973. voir chap. 2: Le sceau de la prophétie.

٥ ـ جدلية القرآن

يقوم الاعتقاد الديني في الإسلام على وحدة الإيمان بالله ومحمد ﷺ والقرآن . فلا يمكن للمسلم أن يؤمن بالله الواحد الأحد ، الوتر الذي يحب الوتر ، دون أن يسلم بنبوّة محمد ﷺ المتجلّية في القرآن ؛ ولا يمكنه الإيمان بوحي القرآن دون التسليم بوحدانية الله ، مصدر الوحي إلى نبيه . وتساعدنا هذه الملاحظة البدهية على فهم متكامل لجدلية القرآن المتعددة الجوانب والمستويات ، بحيث يمكننا اكتناه الصلة بين آلهة العرب وإله القرآن ، وبين وعي محمد ﷺ ووحي الله ، وأخيراً اكتناه العلاقة المتبادلة بين الغيب والطبيعة والبشر .

١٥/٥ آلهة العرب وإله القرآن :

ليس القرآن بمنقطع عن الثقافة العربية السابقة لظهوره ؛ وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيرورة الدينية التي اكتمل بها تكوّن الإسلام . وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكل موروث ثقافي ، لتوضّح لنا الجديد الذي أتته النبوّة المحمدية على صعيد الثقافة العربية عموماً ، وفرعها الأيديولوجي الديني بشكل خاص . والحقيقة أن العادات الثقافية التي استوعبها الإسلام لم تتناقض جذرياً مع بنى المجتمع العربي في ظلّ القرآن ، بل أسهمت في استمرار الموروث الثقافي العربي بعد توحيده في نطاق حضاري واسع الآفاق . وهنا لا بدّ من التشديد على الفضل الكبير للإسلام الذي وضع العرب اجتماعياً أمام واجب الانتقال من البداوة إلى

الحضارة ، والذي ألزمهم بواجب الجهاد في سبيل إله واحد ، بقيادة نبي واحد ، وكتاب واحد .

فهل يمكن ، إزاء هذا التوحيد المطلق ، الكلام على جدلية قرآنية ؟ بتعبير آخر هل الفكر الاعتقادي قابل للتطور من داخله ومن خارجه معاً؟ أم أن التناقض بين آلهة العرب وإله القرآن ظل متفاعلاً عند العرب في أشكال دينية ومذهبية متعددة ؟ كان اهتمام العرب ثقافياً ودينياً ينصب في القرن السابع على اكتناه أسرار الحياة والعالم بشكل خاص ؛ وكانوا يحاولون تمثل القوى الغيبية التي اعتقدوا أنها وراء تحريك حياة العالم[1] . فكان الدين عندهم متعدد المعاني . فهو العادة الثقافية والشأن الاجتماعي والطاعة السياسية والتعبد . أما الديَّان فهو القاضي ، الحكَم ، القهَّار . وكانوا يتمثلون القمر إلهاً ذكراً والشمس إلهة أنثى . ويختلف تمثل الإسلام ، بأنه جعل الهلال رمزاً وليس إلهاً ؛ فتردد ذكر القمر والشمس في القرآن للتدليل على إبداع الخالق ، غير أن العرب استساغوا المفهوم القرآني للنور (نور الشمس والقمر) ، الذي جعله الإسلام رمزاً من رموز التجدد والتبدل (الانتقال من الظلمات إلى النور) . ومما يلفت الانتباه أن العرب عرفوا ، قبل القرآن ، مفهوم الشرك ؛ ومن معاني هذه المعرفة أن بعضهم كان يعترف بوجود إله واحد ، ولكنه كان موضع تقديس غير مباشر ، عن طريق الأصنام . ويدلنا تحليل بعض ما كانوا يرددونه في إيمانهم (مثل : لا وبارىء الخلق ، لا والذي يراني من حيث لا أراه ؛ لا والذي يراني من حيث ما نظر ؛ لا والذي كل الشعوب تدينه إلخ) على أنهم كانوا ، قبل الإسلام ، يعتقدون في إله عام بدون تخصيص كما في القرآن . فالله عندهم هو رب الأرباب إله الآلهة ، فوق آلهة القبائل والشعوب أجمع . وهذا التصور العربي غير منقطع الصلة بالتصور القرآني لإله العالمين ، الذى لا شريك له ، الواحد ، الأحد .

ونستدل سوسيولوجياً على أصل فكرة الله من وجود الكعبة وما تحمل من رموز وشعائر تؤدى فيها . فما الكعبة سوى معبد من حجرين أو ثلاثة أحجار مقدسة اعتقادياً ، لأنها بيت الله الذي يدعى البشر إليه ؛ وهذا البيت له رب عام ، هو رب الكعبة . وهذا الرب هو بدوره غير الرب الاجتماعي (في

(١) M. Goudeffroy - Demombynes: Mahomet; Albin - Michel, Paris 1957.

العائلة ، في العمل ، في الملكية ، في السلطة) ، وهو أيضاً نقيض العبد الاجتماعي ؛ ومن رموزه : عبد الدار ، عبد شمس ، عبد قيس ، عبد العزّة إلى عبد الله . ولقد تسمى العرب باسم الله وصفاته المسبوقة بالعبودية (مثل : عبد الرحمن ، عبد اللطيف ، عبد العزيز إلخ) ، ولكنهم لم يتسموا أبداً باسم عبد الرب مثلاً ، وهذا يدعو للتأمل في السبب الاجتماعي لذلك . فهل الرب هو شيء آخر غير الله عند العرب ؟ ربما يكون الله عندهم هو رب الأرباب الخاصة التي تمثلوها على امتداد تاريخهم الاجتماعي وسيرورة اعتقاداتهم الدينية . فهم لم يصلوا فجأة ولا صدفة إلى إبراز مفهوم الله بمعنى التوحيد الشامل المطلق من جهة ، وبمعنى الاتساع المتعدد الصفات من جهة ثانية . فهو الواحد دائماً ، ولكنه في الوقت نفسه الحي والحياة والمحيي ؛ وهو القيُّوم الذي يقوم على التغيُّر (الموت ـ الحياة ـ الموت ـ الحياة حتى القيامة) . ولا بدّ أن نلاحظ أن توحيد الله في القرآن لا يقوم مباشرة على فكرة توحيد الرب اجتماعياً التي كانت تعني في الاعتقاد القديم سيادة الديانة الجبرية ، ديانة القضاء والقدر القائلة بأن الناس مسخَّرون في المجتمع للنخبة السائدة . لقد جاء القرآن بتقسيم ديني للمجتمع . فالناس مؤمنون وكافرون ، مسلمون وغير مسلمين . والمؤمنون أخوة ـ أما غير المؤمنين ؟ هل هم أعداء الله ، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي ودورهم الطبقي وسلوكهم السياسي ؟ إن الله ليس رب قبيلة ، أو فئة اجتماعية ، أو شعب من الشعوب . إنه رب مطلق ، رب العالمين ، المؤمنين منهم والكافرين .

وتتعلق بفكرة الله المطلق مقولة البعث بعد الموت . كان العرب قبل الإسلام يجمعون على حادثة الموت كظاهرة طبيعية ، ويختلفون على تفسيرها . فإذا كانوا متفقين على أن الموت هو السكون ، نقيض الحركة الحياتية ، خروج من الزمن ، فقد كانوا مختلفين على تفسير سر مفارقة الروح للجسد الذي يدل ، بهذه الثنائية على انقطاع النفَس (مؤشر الموت) وانتهاء النفس . كان بعضهم يعتقد أن الموت هو نهاية بذاته ، وكان البعض الآخر يتمثله هدأة مؤقتة ، يليها خروج من الموت إلى الحياة ، من السكون إلى الحركة ، وذلك بعودة الروح . والروح عندهم ذات معانٍ طبيعية متنوعة ، منها الحياة ، الهواء ، الريح ، النفس (ويقابلها النفَس كرمز للدم تارة وللعقل

تارة) . مع القرآن انحسم الجدل حول التوحيد الإلهي ، ومعه انحسم الجدل أيضاً حول الاعتقاد فيما بعد الموت . ولكن مسألة الجبر ظلت قائمة وقابلة للتجدد في مختلف أطوار المجتمع العربي .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الجبرية ، بما هي اعتقاد اجتماعي عبودي عام قبل التوحيد وبعده ، كانت تحظى بمعارضة في أيام النبي ﷺ بدليل أن بعضهم كان يخاصمه في مفهوم القدر ، معتبراً أن « فعل الإنسان من الإنسان » . وعليه فقد كانوا يجادلونه في القدرية ذاتها ، ناظرين إليها على أنها المقدَّر أي أنها الحظوة والحظ والنصيب والرزق . وهذه كلها تفسيرات اجتماعية ملموسة لظاهرة اعتقادية ، يعيدونها إلى الصدفة التاريخية ، إلى القسمة والنصيب . وحدوث هذا الأمور ، يعيده العرب قبل القرآن إلى الدهر أو الزمن ؛ بينما يعيده المسلمون إلى الله وحده . وليس الله دهراً ولا زمناً ، وإنما هو الرحمن الرحيم . وهذا المفهوم الرحماني لله متصل ، بمعنى ما ، بما كان يذهب العرب إليه في قولهم إن الرحمن من الرحمة ، والرحمة من الرحم ، هذه الرابطة أو القرابة التي كانت ، اعتقادياً ، تربطهم بآلهتهم القبلية . والمتبدل في هذا السياق هو تشديد القرآن الكريم على وحدة الله المطلقة (الإله الواحد ، الأحد) ، وعلى وحدة ملكه لكل شيء إطلاقاً ، إذ أنه هو المِلك ، المالك ـ له ملك السماوات والأرض . ونلاحظ أن وحدة الملك هذه كانت نسبية قبل القرآن ، ذلك أن العرب كانوا يؤمنون بوجود « حمى للآلهة » ، كبداية للملكية الخاصة ضمن نسق الملكية العبودية والمشاعية ؛ وكانوا يرمون من وراء تقديم القربان لحمى الآلهة ، إلى التقرب منها والاحتماء بها . وهذا ما تدلنا عليه ظواهر الطقس الاجتماعي مثل الترحيب والذبح والعتيرة والنسائك (الدم) ، التي أبطلها الإسلام حين جعل النبي وسطاً ، بالوحي ، بين البشر والله ، وحين جعل لهم كتاباً دينياً واحداً .

إن تخطي القرآن الكريم لآلهة العرب ، وتوحيد الإله في اعتقادهم العام ، نتج عنه مفهوم ديني جديد لماهية الملك . فالملك الذي كان يقوم ، سوسيولوجياً ، على الوجود الاجتماعي للعرب ، صار من الآن وصاعداً يقوم حصراً على وجود مالك مطلق ، ولم يعد للبشر سوى القدرة على حيازة

الملك ، ولو بشكل مطلق أحياناً . إن حصر الملك بالله وحده ، وجعله يشمل الكون والطبيعة والبشر معاً ، إنما يجعل الناس عبيداً لملكهم الوحيد ﴿ **ملك الناس ، إله الناس** ﴾ في الدنيا وفي الآخرة ﴿ **مالك يوم الدين** ﴾ . فالله هو ملك مطلق (العرش ، الكرسي ، وسع كرسيه السماوات والأرض) لأنه قادر على كل شيء ، وحكيم (الحَكم والحُكم والحكمة والذكر) ، ولأنه هو الكلمة والروح والقول والنور والأمر والسكينة والعدل . ومن عنده يتنزل الروح الأمين ، الروح القدس ، إلى روح الإنسان أي إلى ذاته ، وأيضاً إلى عقله أي إلى قوله وعلمه وإذنه وأمره وحكمته . والله هو خالق مطلق ، يقول للشيء كن فيكون . لكن ما هو وضع الإنسان في هذا النسق الاعتقادي الجديد ؟ هل استفاد حرية اجتماعية جديدة وتحرراً اقتصادياً من عبودية المالكين الاجتماعيين ؟ وأي دور أعطي لعقله المتصل ، عبر وحي النبوّة ، بالمطلق الإلهي ؟

مما يلاحظ مباشرة هو أن هذا المفهوم المطلق للإله أدى إلى قيام توافق بين النسق الاعتقادي الجديد وبين التنظيم الاقتصادي الاجتماعي السائد . كانت الأسرة العربية ، في عهد النبي ﷺ ، تقوم على وحدة « المال والبنين » ، زينة الحياة الدنيا على حد تعبير القرآن . وكان المال يعني الحلال أي المواشي والخيام والعبيد في البوادي ، ويعني في مكة المكرمة والمدينة جملة البضائع والقوافل وحماية القوافل والغزوات وما تعود به على المقاتلين من سبايا وأسرى . إن القرآن الكريم يشير إلى أن المال والأولاد فتنة . ولكنه لا يقضي على دور المال ، وإنما يحذر من الربا ويحرمه ، وينوه بالتجارة ويحللها . ويشدد القرآن على أن الله هو خير حافظ وضامن . وهذا التشديد يلقى تجاوباً طيباً في نفوس المقاتلين وحماة القوافل . ويخاطب التجار بكلامهم : من المثقال (حبة الخردل) حتى القنطار (وزن ثقيل مأخوذ عن سورية) ؛ ومن الدينار (دناريوس الروماني Denarius) إلى الدراهم المعدودة (ديرم الفارسية ودراخمي اليونانية) حتى التمييز ما بين التجارة الرابحة والتجارة الخاسرة . وهذا كله يجعلنا نلاحظ نوعية الوعي السوسيولوجي لحركة المجتمع الذي كان النبي ﷺ يتوجه إليه بعمله . هذا العمل الذي كان « حركة أفكار يعيد النظر فيها دائماً ، وحركة مواقف حياتية يعيد تكييفها باستمرار . فالثابت في عمله هو

الجانب الأخلاقي لا الجانب العقلاني »[1] .

ولا بد لنا ، على ضوء ما تقدم ، أن نخلص إلى مقارنة سريعة بين مفهوم الله قبل القرآن ومفهوم الله في القرآن[2] : كـان هذا المفهـوم قبل القـرآن يتخذ المعاني التالية :

أ ـ أنه الإله ، إله ما ، العبادة ؛

ب ـ وهو الخالق ، الرازق ـ وهنا يبرز المغزى الاقتصادي للقسم بالله فضلاً عن المغزى الاعتقادي ؛

ج ـ وجود آلهة أخرى خاضعة لله ، والاعتقاد في أن فكرة الله مشتقة من فكرة اللات ، والقول بوجود شركاء لله ، وكأن الملائكة مقام بين الله وعباده . أما مع القرآن فقد أصبح وجود الله وجـوداً مطلقـاً ، ولم يتنكر هـذا المفهوم الجديد لوجود قوى غيبية أخرى مثل الملائكة والجن والشياطين إلخ ، ولكنه قضى على الفكرة القائلة بأن هذه القوى تشارك الله في أي شيء . وهذا بالذات هو مغزى التأكيد (لا إله إلا الله) ، تأكيد المقام لا الماهية . ومن أبرز معاني الله القرآنية :

أ ـ أنه « ذات لها خطر عظيم » ، فهو « الحق » و « القوة » ؛ وهذا المعنى يرشدنا إلى جدلية الخوف من الله والرد عليها بشرياً بالتقرب إلى الله ؛

ب ـ إنه واحد بمعنى أنه مطلق يمثل وحدة كل ثنائية وكل تضاد (الأول ـ الآخر ، الظاهر ـ الباطن ، المحيـي ـ المميت ، إلخ) . وهذا يبرز اتجاهـاً اعتقادياً معارضاً يقول : ألا يؤدي دفع التناقض بين الخالق (الله خلق آدم من روحه) وبين المخلوق (الإنسان خلق الله على صورته) إلى أقصى النهايات (حيث يوصف الله بأنه ليس كمثله شيء ، أو يمنع عنه أي وصف) ، ألا يؤدي هذا الدفع التناقضي المطلق إلى قطع أية صلة ممكنة بينهما ؟ إن مثل هـذا التساؤل يقابله شيء مماثل في مستوى اللغة . فبينما يقول الخليل وسيبويه إن

---

(١) M. Goudeffroy - Demombynes: Mahomet; Albin - Michel, Paris 1957.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ؛ الهيئة العامة للكتاب، بيروت ـ القاهرة. راجع ص ٢٤٤ ـ ٣٦٠ ؛ وص ٣٧٥ ـ ٣٧٧ .

الله اسم علَم من المرتجل ، أي كلمة غير مشتقة ، (كلمة مطلقة ؟ ليس بالضرورة) ، يذهب البعض إلى خلاف ذلك ، قائلاً : الإله من فعل ألِه ، بمعنى (عبَد) وبمعنى (تحيَّر أي فزِع إلى ، وَلَه) . ويستفاد من هذا أن الإله هو (المعبود أياً كان) ، وأن الهمزة الثقيلة قد حذفت من كلمة (الإله) ، فكانت كلمة الله . وسواء كانت هذه الكلمة من المرتجل أو من المشتق ، فالكلام هو من النتاج الاجتماعي للبشر ، لفظاً ومضموناً .

١٦/٥ جدل الوعي والوحي :

إذا افترضنا أن الوعي ما يكون من عقل الإنسان وحواسه ، من عمله وحياته ؛ وافترضنا أن الوحي هو ما يكون من خارج الفعل البشري ، ما يوحى إلى عقل الإنسان ؛ فإن مسألة جدل الوعي والوحي تبرز أمامنا بكل تعقداتها وإشكالاتها . فهل يمكن افتراض وحي داخلي (ذاتي ـ اجتماعي) ووحي خارجي (إلهي ـ ملائكي) إلى العقل البشري المطلق وإلى العقل النبوي بشكل خاص ؟ إذا كان هذا الافتراض قائماً في شقيه ، فإن صراعاً سيدور بين نقيضين اعتقاديين . أولهما يقول بوحدة الوحي ، كنشاط من نشاطات وعي الإنسان العالم ، بغض النظر عن مصدر الوحي ؛ وثانيهما يقول بأحدية الوحي (التنزيل) سواء من حيث المصدر (الله) ومن حيث الجهة الموحى إليها (النبي ﷺ) . وهذا الرأي الثاني هو ما نواجهه في جدلية القرآن ، حين نطرح مسألة الصلة بين (التأزيل) ، التوحيد المطلق ، المنقطع عن كل البشر ؛ وبين (التنزيل) ، هذا الوحي الخاص المنزَّل على وعي المصطفى . فكيف يتحول التأزيل إلى تنزيل ؟ بعبارة أخرى كيف تقوم صلة بين ما هو مطلق أزلاً وأبداً وبين ما هو نسبي زمناً وإدراكاً ؟ أي كيف يتصل الإنسان من مقام المجتمع بالله في مقام الغيب ؟ هناك « وحي يوحى » يعلِّمه الله لنبيه بواسطة ملاكيه إسرافيل ثم جبرائيل . وهذا التعليم ، المرموز إليه بإقرأ ، ليس تعليماً اجتماعياً وبشرياً ، وإنما هو تعليم إلهي واصطفائي . إنه إلهي المصدر ، اصطفائي الوسيلة ، بشري الغاية . فالنبي المصطفى ﷺ الذي يتلقى باستعدادات وعيه البشري وحياً إلهياً فريداً ولطيفاً ، يعرف أن التوجه بهذا الوحي إلى الوعي الجماعي ، القائم على ثقافة وطور تاريخي معين ، هو غاية الرسالة ومنتهى الديانة .

يذهب الإمام محمد عبده إلى القول التوفيقي السريع : « تآخى العقل والوحي لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل »(١) . فإذا أخذنا بهذا الافتراض الاعتقادي ، وقلنا إن مثل هذا التآخي ، لا الجدل ، بين الوعي والوحي قد حصل في القرآن ، فإن هناك من سيعترض قائلاً : إن صلة الوحي بالعقل هي صلة زمانية مكانية ، تظهر في مجتمع تاريخي ، وتكون فيه ظاهرة تاريخية . فكيف حصلت هذه الصلة ؟ هل العقل هو الذي استوحى بوعيه ، أم أن وحياً إلهياً منفرداً هو الذي اصطفى عقلاً نبوياً أحداً ؟ هو ذا جوهر الإشكال . وفي المقابل ، إذا كان الإمام محمد عبده يختار حلاً اعتقادياً لمسألة اعتقادية ، فإن صراعاً يدور حول دور التآخي بين الوحي والوعي . فهذا التآخي بين نقيضين ، إلهي وبشري ، ينزع عن الظاهرة الدينية سمتها التاريخية . فيغدو مفهوم التاريخ هو أيضاً موضع خلاف أساسي . فمن جهة هناك اتجاه يعتبر أن التاريخ ، دينياً وغيبياً ، هو تاريخ الله (أو الآلهة قبل التوحيد) والأنبياء والرسل ؛ ومن جهة ثانية هناك اتجاه آخر يقول إن التاريخ ، سوسيولوجياً ، هو تاريخ البشر في عملهم وصراعهم المتواصلين ، تاريخ تغيرهم وتطورهم ، تاريخ تطور العقل الواعي بالمزيد من استقلاله الموضوعي عما هو ذاتي واعتقادي توصلاً إلى العلم الحق بعد انفكاك تحالف الإنسان والطبيعة على مستوى الذات والعبادة . ولهذا نلاحظ أن الإمام محمد عبده يدحض بنفسه مقولته في « تآخي العقل والوحي » حين يفسر فكرته قائلاً : « **الدين يستخدم العقل عوناً والنقل ركناً** » . فكيف يتم التآخي ، ومن معانيه التساوي أو التوازي بين الوحي (النقل ركناً) وبين الوعي (العقل عوناً) ؟

إن من دلالات الوحي اللغوية :

أ ـ وحيت إليه ، أوحيت ، أي كلمته بما تخفيه عن غيره . معنى الوحي إذن **إعلام في خفاء** .

ب ـ الوحي هو الكشف ، والموحي ـ الله ـ هو الكاشف .

ج ـ والوحي شرعاً هو « إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه » ، وهو « عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة » ،

---

(١) عبده ـ محمد : رسالة التوحيد ؛ مكتبة الثقافة العربية ، بدون تاريخ . راجع ص ٧، ١٠٨، ١١٨ ـ ١١٩، ١٢٨ ـ ١٢٩، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٦ .

(٣/ص ١٠٨) . يستفاد من المعنى الأخير أن كل ذي عقل يوحى إليه من الله « بواسطة أو بغير واسطة » ، ولكن الوحي النبوي أمر مستفاد بالاصطفاء الإلهي ، وبواسطة . فإذا قيل ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ ،يكون إدراكه بمعنى أنه سر يكشف ومجهول يعلم بعد انغلاق ، وخفي يظهر بعد استبطان . وإذا تحدد الوحي بأنه أداة معرفة وعرفان لوعي البشر ، بات من الممكن أن يلتقي الوعي البشري والوحي الإلهي عند نقطة مشتركة للعلم هي نقطة الكشف عن خفايا الظواهر والعلاقات بينها ، ولكنهما لا يتآخيان ، وإنما يختلفان حول مصدر العلم ؛ ويظل الجدل قائماً بين اتجاه يقول : إن العلم والفعل من الإنسان وحده ، وبين اتجاه آخر يقول : إن العلم هو وحي من الله للإنسان ، وإن الوعي هو عون أو أداة لهذا الوحي ، وإلاَّ لأصبح التوحيد الإلهي (وحدة الخالق) ملغياً ، وصار الله والإنسان مشتركين في القدرة على الخلق . وعليه فإن هوة « التآخي » تظل قائمة وتزداد اتساعاً ، خلافاً للمظنونات السطحية : فالعلم من جهته يؤكد أكثر فأكثر على استقلال العقل ووعي الإنسان ، والوحي لا يزال يؤكد على تبعية العقل للغيب . ومثال ذلك ما يقوله الإمام محمد عبده : « الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ؛ إنهم يرشدون العقل إلى معرفة الله » ، (٣، ص ١١٨ ـ ١١٩) ؛ صلاح الأمم بالوجدان الديني دون البرهان المنطقي . . فالدين مستقر السكينة ، به يرضى كل بما قسم له . الدين أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية » . ولكن العلم بما هو وعي ونشاط للعقل والحواس ، هو شيء آخر غير الدين . ومع ذلك يؤكد الإمام عبده تبعية العقل والدين ـ هذه التبعية التي يسميها تآخياً ـ : « إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي » (٣، ص ١٢٨ ـ ١٢٩) .

وفي مستوى آخر من جدل الوحي والوعي ، تبرز مفارقة خاصة بين النبي الموحى إليه وبين الإنسان العاقل الواعي . فالنبي الموحى إليه ، تنزيلاً ، هو إنسان معصوم ، منزه عن « الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد وفي آن واحد » . لكن إذا اختلف هذا الآن الزماني ـ المكاني ، فهل هناك مجال للتناقض والجدلية ؟ وهل هناك صلة تقوم ، عندئذٍ ، ما بين النبي ﷺ والبشر ، توكيداً للآية ﴿ إنه بشر مثلكم ﴾ ؟ إن ما يُراد من قول الإمام

محمد عبده هو تنزيه النبي ﷺ عن الخطأ ، وليس نفي الجدلية عنه كإنسان . والمُراد أيضاً هو التوكيد على أن النبوة بما توحيه من قرآن للوعي البشري ، لا تناقض فيها ولا تضاد فيه : « علمه الأزلي الذي لا يعتريه التبديل ولا يدنو منه التغيير . وإن ما يجريه على أيديهم (الأنبياء) فإنما هو بإذن خاص في موضع خاص لحكمة خاصة » ، (٣، ص ١٥٣) . هكذا عدنا إلى الإشكال الأساسي حول التأزيل والتنزيل ، وحول طمس الصلة التاريخية والوضعية بين الوحي والوعي . ومع هذا نجد أنفسنا أمام سؤال سنجيب عنه في ختام الكتاب ، سؤال عن جدل علم الله وعلم الإنسان . على أن ما نكتفي بتسجيله الآن هو أن هذا الوحي التوحيدي يخاطب الوعي البشري دون الاعتراف باستقلاله وحريته إلا بقدر ما يكون عوناً للوحي المنقول في القرآن . وهذا ما يلاحظه الإمام محمد عبده أفضل الملاحظة ، حين يقول : إن التوحيد جعل الإنسان عبداً لله خاصة ، حرا من العبودية لكل ما سواه ، (٣، ص ١٥٦) . وإذا صحت هذه الملاحظة على مستوى الاعتقاد الديني عند العرب بعد القرآن ، فإنها لا تصح على مستوى الربوبية السياسية والعبودية الاقتصادية الاجتماعية والفكرية ، اللتين سيطرتا طويلاً على حياة العرب . أليست الديكتاتورية السياسية شكلاً من أشكال الربوبية في الدولة ؟ أليس الاستلاب الإجتماعي والإقتصادي والثقافي شكلاً من أشكال العبودية ؟

لا شك في أن القرآن الكريم أقام جدلاً تاريخياً بين الوحي والوعي ، ولا ريب في أن النبي محمداً ﷺ استطاع أن يكون مجادلاً اجتماعياً ـ سياسياً وفكرانياً من الطراز الأرفع في تاريخ العرب . فقد كان يدرك التناقضات ، ويعرف كيف ينفُذ منها إلى وحدة معينة ، وحدة متحركة ، حية ، تستوعب التغير ولا تنفيه . هذا ما يستخلصه البعض من الجدلية ما بين الآيات المتشابهات والمحكمات مثلاً . على أن الإمام محمد عبده يتّبع منهج التوفيق الاعتقادي[1] مسقطاً من حسابه الجدل العلمي الذي يؤكد تناقضات الواقع ، ومنها تناقض الفكر ، والذي ينفي أن يكون فكر ما موحداً إطلاقاً ؛ وإلّا فإن

---

(١) عبده ـ محمد : الأعمال الكاملة ، الجزء الخامس في تفسير القرآن ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص ٩ ـ ١٧ .

وحدة الفكر الاعتقادي ، مثلاً ، بشكـل مطلق ، تبـدو مستحيلة إذ أنها تنفي الجدل ذاته ، الجدل الذي يجعلها مقبولة بشرياً . وإلاَّ كيف أمكن تاريخياً ، وبدون الجدل حتى في مستوى الفكر الاعتقادي وظروفه الإجتماعية ، الإنتقال من الشرك إلى التوحيد ؟ وإذا كان الدين أشمل وأوحد من كل علم ومعرفة ، فإن هذين الأخيرين لا داعي لاستمرارهما وتطورهما ؟ أما إذا كان العلم أشمل من الدين وأوسع أفقاً وتطوراً ، فإن « الراسخين في العلم » سيجدون أنفسهم أمام مأزق حاسم . ذلك أن الوحي القرآني قدم لهم ديناً عاماً ، محصوراً في سور وآيات ، وعلَّمهم أن أمور الغيب تؤخذ بالتسليم والانقياد . فكيف يتدبر العقل البشري ذلك وهو لامتناهٍ في بحثه عن اللامتناهي ؟

يمكن المـلاحظة ، من إحـدى المواجهـات التحليلية والاستنتـاجية ، أن الوحي القرآني ليس نقيضاً ـ بديلاً للوعي العقلاني . فهذا ما يستفاد من الآية الكريمة ﴿ **إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون** ﴾ ، (يوسف، ٢) ؛ فالوحي هنا مادة للوعي ، موضوع له ، ولكنه أيضاً أداة حكمة وتحكيم ﴿ **وكذلك أنزلناه حكماً عربياً** ﴾ (الرعد، ٣٧) أي بلغة العرب لتحكم به أيهـا النبي ﷺ بين الناس . والوحي فرقان فاصل ، ﴿ **قرآناً عربياً غير ذي عوج** ﴾ (الزمر، ٢٨)، أي بدون لبس ولا اختلاف . وهو ﴿ **كتاب فصِّلت آيـاته قـرآناً عـربياً لقـوم يعلمون** ﴾ (فصلت، ٣) ؛ ﴿ **ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا : لولا فصلت آياته أعجمي وعربي** ﴾ ؟ (فصلت، ٤٤) . وتبرز بشكل أوضح جدلية الوحي ـ الوعي في الآية : ﴿ **وعجبوا أن جاءهم منذر منهم . وقال الكافرون هـذا ساحر كذاب . اجعل الآلهة إلهاً واحداً ؟ إن هذا لشيء عجاب** ﴾ (ص ٤ ـ ٥) . وفي الآيـة : ﴿ **الله نـزل أحسن الحـديث كتـابـاً متشـابهـاً ، مثـاني** ﴾ (الزمر، ٢٣) ، أي قرآناً يشبه بعضه بعضاً في النظم وغيره ، ومثاني أي ثني فيه الوعد والوعيد ـ والشفع والوتر ، الزوج والمفرد إلخ .

١٧/٥ الغيب والطبيعة والبشر :

ليس القرآن الكريم كتاب إيمان عام وحسب ، وإنما هو في الوقت نفسه مليء بالآيات والتفاصيل التي تخبر عن أمور الغيب وظواهر الطبيعة وأعمـال البشر . وإذا كان يرمي إلى ترسيخ اعتقاد ديني في ثقافة العرب المتجددة أيام النبي ﷺ ، فإنه في الوقت نفسه يقيم جدلاً ما بين الغيب والأنبياء ، بين الخالق

والمخلوقات ـ الكون ، الطبيعة ، البشر إلخ . ويقدم هذه المخلوقات برهاناً على وحدة الخالق ، وقدرته اللامتناهية على الخلق . ويأتي الوحي لوعي النبي ﷺ ، ولوعي البشر من خلاله ، برهاناً آخر على وجود « عالم الغيب والشهادة » . فالقرآن بما هو وحي موحى لنبي ، إنما يرمي بكلامه الموحى إلى تفسير أسباب الإيمان ودواعيه وكيفياته . ومن هذه الزاوية يمكن الافتراض بأن الإنسان الذي يتقبل وحدة الإيمان بمشاعره وافتتانه بأسرار الغيب ومكنونات الطبيعة ، قد لا يتقبلها بعقله إلاّ ببرهان يقيني . والقرآن الذي تتنوّع سوره وآياته تنوعاً مفصلاً حول اقتران الغيب والطبيعة والبشر ، هو بحد ذاته برهان مُعجز في نظر البعض ؛ وهو سيرة تناقضات كثيرة يرويها النبي للبشر ، في نظر البعض الآخر .

يبدأ القرآن من اقتران الكلمة ﴿ إقرأ ﴾ بالإنسان المترفع بالوحي إلى النبوة . وإذا كان هذا الاقتران لا يدل مباشرة على وحدة الوحي والوعي ، فإنه يدل بكل تأكيد على جدلية الثقافة وموروثاتها البشرية من جهة ، وعلى جدلية البشر والطبيعة بما هي مادة وطاقة من جهة ثانية . وما التوكيد القرآني على وحدة الغيب سوى محاولة برهانية لإقناع العقل . غير أن وحدة الغيب مثلاً لا تنفي التعدد (الله ، الملائكة ، الشياطين) ولا تنفي المثنوية ، إن لم نقل التضاد والتناقض (الوتر ، والشفع ، الأحد والآخر) . كما أن وحدة الكون لا تلغي التناقض فيه (الليل والنهار ، الظلمات والنور ، السماء والماء ، الماء والهواء ، الهواء والأرض ، الشمس والسماء ، التراب (الأديم) والإنسان (الآدم) إلخ . وإن وحدة البشر لا تلغي تنوّعهم ، وتناقضاتهم ومنازعاتهم وتحولاتهم اللامتناهية ، وسوف تكون هذه الأمور موضع بحث مفصَّل في الفصول التالية . على أن قولنا بجدل الغيب والطبيعة والبشر قرآنياً ، يستلزم فهماً محدداً للكلمة القرآنية ، هذا اللوغوس العربي القائم بدوره على جدل حياة العرب اجتماعياً وثقافياً وحضارياً . فإذا تمثلنا الآية ﴿ **هو الذي أنزل من السماء ماء** ﴾ لاحظنا التسلسل المنطقي والسببي من جهة ، ولاحظنا الصلة اللغوية بين السماء والماء (هذا السماء البعيد : س + ماء) ، هذا السماء المؤنث ـ المذكر وهذا الماء الذكر ، من جهة ثانية .

وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر ، ستواجهنا

مسألة الصلة بين الله والنبي ﷺ ، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبي ﷺ . فالله الذي ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ هو مطلق خارج تاريخنا ، خارج حدودنا المكانية الزمانية ، خارج ثباتنا وتغيرنا . والنبي ﷺ الذي هو بشر مثلنا ، هو تاريخي ، من تاريخنا المحدد زماناً ـ مكاناً ، وداخل ثباتنا وتغيُّرنا . فكيف ، والحال هذه ، تتزمَّن الألوهة ، تتناسب مع البشر ، وتتنزَّل عليهم ؟ هل أن هذا النسبي ، هذا التنزيل ، في الألوهة يجعلها غير مطلقة ؟ أم أن كونها متصلة وحياً بالبشر لا يجعلها نسبية ؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين والفلاسفة ، وجعلت مسألة صلة المطلق بالنسبي ، صلة اللامتناهي بالمتناهي ، صلة الغيب بالطبيعة وبالبشر، من المسائل الداعية للتأمل والقول . وإذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التأليفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً ، فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة ، وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية . فكيف أبرز القرآن الكريم مفاهيم جدل الغيب والأنبياء ، جدل الغيب والطبيعة ، وجدل البشر ؟ وكيف يتعامل الفكر المعاصر مع هذا الجدل الاعتقادي ؟ وما هو الدور المتبقي لدين ، كالإسلام ، بدأ قومياً لتوحيد العرب ، واستحال ديناً لا قومياً مع اتساع الإسلام خارج العرب ؟

٦ ـ جدلية الغيب والأنبياء

لأخبار الغيب مكانتها القدسية في القرآن الكريم . وهي تتعلق ، بمعظمها ، بما يُفترض أن البشر ، ومنهم الأنبياء ، يجهلونه ، ويعملون في الآن ذاته على استشرافه . وتبدو جدلية الغيب والأنبياء كأنها علاقة رسولية خاصة تقوم بين عالم الغيب ، مقام الإله والملائكة ، مقام الجنة والجحيم ، وبين عالم الشهادة ، مقام البشر والحيوان ، مقام الزمان والمكان ، مقام التاريخ . وتبدو الطبيعة ، بما هي كون دائم ، واسع ، لامتناهِ ، مقاماً مشتركاً للغيب الإلهي ولإنبياله من البشر .

١٨/٦ الغيب الإلهي :

يعتقد أن الغيب الإلهي يتجلّى ويتكشف للنبي ﷺ ، وللبشر من بعده ، في آيات قرآنية مسوَّرة . ويتبدّى للباحثين أن الله هو جامع الغيب ، وأعلى ما فيه . وأنه في تجلِّيه القرآني ذو أسماء حُسنى لا تتعدى التسعة والتسعين اسماً . إلا أن الجدل يفرض نفسه على الباحثين . فمنهم من يتساءل هل هي أسماء أخرى لله ذاته ، أم هي صفات يُقصد بها الإيحاء التدليلي على عظمة الغيب؟ ومنهم من يعتبرها من آيات الغيب المنزَّلة للمؤمنين ، ولا صلة لها بتصورات البشر لآلهتهم القديمة . ويستنتجون من ذلك أن البشر لا يصنعون الآلهة وفقاً لظروفهم وتاريخهم وطورهم الإجتماعي ومستواهم الثقافي . غير أن تحليل دلالات هذه الاسماء الحسنى الكريمة ، يكشف لنا ما يلي :

١ ـ قدسية الغيب :

تدل على قدسية الغيب الاعتقادية أسماء وصفات فريدة ، لا تكون لأحد

سواه . منها : الرحمن (ويقابله بشرياً : عبد الرحمن) ، الرحيم (ويقابله عبد الرحيم) ، القدوس (عبد القدوس) ، العلي (عبد العلي) ، المتعالي ، النور ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، ومثنويَّة الظاهر ـ الباطن . وتتميز هذه الأسماء ـ الصفات بأنها مطلقة لا تكون للبشر في التراث القرآني . والمثنويات عديدة في الأسماء الحسنى ، كما سنرى .

ب ـ الغيب الخلاق :

يستمد الغيب ميزة الخلق من خالقه الوحيد ، الله . والخالق هنا أيضاً مطلق في خلقه ، ولا مثيل له ، ولا شريك . فإذا كنا نقول للمبدعين من البشر ، رسام ، مصور ، مبدع إلخ فإنه قول نسبي ، ومتعلق بمبدعين زمنيين أي تاريخيين . وأما الله فهو الخالق إطلاقاً ، والإنسان هو (عبد الخالق) . والله هو البارىء ، المصور ـ البديع ، الواحد ، المبديء ـ المعيد ، المحيي ـ المميت ، الحي ـ القيُوم ، الأول ـ الآخر . إنه خالق خارج زماننا ، وخالق لكل مكان وزمان على الإطلاق . الإنسان في الطبيعة هو خلافه ، إذ أنه خالق نسبي ، خالق لما هو ممكن ، كاشف له ، محوِل لطاقاته . الله هو خالق كل شيء ، الممكن وغير الممكن ؛ يقول للشيء « كُن » « فيكون » .

ج ـ الدينونة والآخرة :

البشر في القرآن الكريم هم الموضوع العام للغيب ، وهم مقصده في الآخرة ، في الدينونة . فالخلق الإلهي له غاية أخيرة ، خلافاً للخلق البشري ذي الغاية المحصورة في التاريخ . وغاية الخلق الإلهي هي محاسبة البشر ، فيما بعد موتهم ، وخارج تاريخهم . ولهذا يغدو مقام الغيب القرآني مقاماً للبشر ؛ والخالق القدسي يتسمى في هذا المجلى أسماء حسنى هي : الحكم ، الحسيب ، الرقيب ، الشهيد (بمعنى الشاهد ، والإنسان يعتقد أيضاً أنه هو الشاهد الوحيد على وجوده وتطوره) ، الوكيل ، الولي ، المُحصي ، التوّاب ، الباعث .

د ـ الغيب سلطة :

وبما أن إله الغيب ، مقدس ، خالق إطلاقاً ، عنده الابتداء والانتهاء ، الآخرة والقيامة والدينونة ، فإن الغيب سلطة مطلقة ، وبكل معنى الكلمة .

وهذه السلطة الغيبية المطلقة شاملة لكل شيء ، لا تـوازيها سلطة مـا ، ولا تماثلها أية سلطة بشرية كائناً ما تكون . ومن الأسماء الحسنى لهذا السلطان الإلهي ، أنه : الملك ـ المهيمن ـ العزيز ؛ الجبّار ـ المتكبر ـ القهّار ، المتين ـ القوي ـ المجيد ؛ الجليل ـ المقيت ـ العظيم ، القادر ـ المقتدر ، المقدّم ـ المؤخّـر ؛ الوالي ـ مـالـك المُـلـك ، المنتقم ـ العفـو ، الغني ـ المُغني ، المقسط ـ الجامع ، الباقي ـ الوارث ؛ ذو الجلال والإكرام .

هـ ـ الغيب الرازق :

يؤكد القرآن الكريم ، خلافـاً لما يعتقـده البعض ، أن الله هو الخـالق ، المالك لكل ملك ، وأنه مصدر لكل رزق . فالأرزاق بيد الله ، كما الأعمار . وكل شيء . ويمكن في هذا السياق ملاحظة مغزى الدعاء لله من ناحية طلب الرزق ـ مثل يا فتّاح ، يا رزاق يا كريم . فالله ، قرآنياً ، هو الفتّاح ، الرزاق ، الوهاب (والإنسان هو عبد الفتّاح ، عبد الرزّاق ، عبد الوهّاب) . وهو الكبير ، الكريم (عبد الكريم) والحفيظ (عبد الحفيظ) ، وهو المجيب ـ الواسـع ـ المانع ؛ القابض ـ الباسط ، الخـافض ـ الرافـع ، المعزّ ـ المذلّ؛ الضار ـ النافع . ومما يلاحظ هو أن العرب لم يتسمُّوا بأسماء الله الحُسنى التي تضرّ بأرزاقهم ومصالحهم ، فلم يعرفوا أسماء مثل (عبد القابض ، عبد المانـع ، عبد المذلّ ، عبد الضار إلخ) ، وإنما تسموا بأسماء العبودية لصفات تفيدهم مثل (عبد الباسط) . وهذا الاستنساب له مغزاه السوسيولوجي البالغ الأهمية .

و ـ أعلى القيم الأخلاقية :

إن همـوم البشر الإجتمـاعية هي التي تفسـر خياراتهم الاعتقـادية وبعض تسمياتهم . فالبشر في إيمانهم الغيبي ليسـوا مجردين إلى حـد الاطلاق عن واقعهم التاريخي ومصالحهم الإجتماعية . وفي ضوء هذا الواقع يستنسبون في اختيار تسمياتهم الشخصية من صفات العبودية للأسماء الحسنى ، ما يتناسب مع مشاريعهم ومطامحهم ومتطلعاتهم . فمثلاً من مصلحة الإنسان أن يتسمى باسم عبد الغني ، وعبد الباقي ، وعبد الوارث إلخ . ولكن لا مصلحة له إطلاقاً في أن يتسمى باسم عبد الضار مثلاً أو عبد الخافض ، وعبد القابض إلـخ . ويزداد هذا الأمر وضوحاً حين تلاحظ أن طموح البشر الإجتماعي لأعلى القيم الأخلاقية ، جعلهم ، قرآنياً ، يستسيغون أسماء الله الحسنى مثل : السلام ،

العدل ، الحق ، اللطيف ، الحليم ، الودود ، الحميد ، الماجد ، الرؤوف ، الهادي ، الرشيد ، الصبور ، ويتسمُّون بها دونما تردد ، حتى أن تسمية (الكاتب العدل) ، وهي ليست اسماً شخصياً ، إنما هي دلالة على وظيفة مهمة ماديا . وتتصل بهذه القيم العليا أسماء حسنة أخرى منها ما يُستفاد منه التدليل على الإيمان (مثل : المؤمن ، الغفَّار ، الغفور ، البر ، الشكور) ، وما يستفاد منه التدليل على المعرفة (مثل : العليم ، السميع ، البصير ، الخبير ، الحكيم) .

إزاء هذا التسلسل الاعتقادي من قدسية الغيب إلى الغيب الخالق مروراً بالسلطة والأرزاق الغيبية ، تتبلور أمامنا القيم الأخلاقية التي يطمح النبي ﷺ ، قرآنياً ، لإحلالها في المجتمع . فالغيب على إطلاقه الأصلي يتنزّل إلى البشر ، ولو على مراقي الأنبياء ، ويتناسب مع حياتهم وموروثاتها الثقافية ، ويتزامن مع تاريخهم ، وإن على شاكلة تاريخ آخر ، تاريخ مقلوب . ففي هذا التاريخ الديني للبشر ، تغدو الألوهية ـ الربوبية ، مهما تعددت الاعتقادات وتنوعت أشكالها ، رمزاً للسلطة على المؤمنين ، عبيد الله . الله رب العالمين ، فهو مالكهم ومربيهم روحياً . وهو ربهم الحق ، وكل رب إجتماعي سواه باطل : ﴿ **أتحاجُّوننا في الله وهو ربنا وربكم** ﴾ (البقرة، ١٣٩). إنه عالم الغيب والشهادة . وما الغيب سوى الإيمان بما غاب عن الناس من البعث والجنة والنار . وأنبياء الله هم بشر ، لا آلهة : ﴿ **ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين . .** ﴾ (آل عمران، ٧٩) . وإذا كان المقصود بـ « كونوا ربانيين » أي علماء منسوبين إلى الرب ، فإن الموروثات الثقافية الدينية تجاوزت ذلك ، فتسمى البعض بأسماء عبودية إجتماعية منها : عبد المسيح ، عبد النبي ، عبد الحسن ، عبد الحسين ، إلخ . ومن الواضح في المقابل أن هذه الآية تتناول بالنقد كل أشكال العبودية البشرية للربوبية البشرية على الاطلاق . فعبودية البشر هي لله وحده ، لربوبيته المطلقة . غير أن الاعتقادات الدينية تبدو متوثّنة ، سوسيولوجياً ، بمعنى أنها تتكيف مع تطور المجتمع وتتلبَّس عاداته القديمة التي جاءت ذات يوم لتتحداها ؛ وتتحدّى عاداته المُستجدة على الموروثات الثقافية السالفة . وهذا كله يطرح على البحث

مسألة السلطان الديني ، سلطة الغيب ، من زاوية تطور البشر وتبدّل موروثاتهم الثقافية ، الأقصر عمراً من الإنسان نفسه . فكيف ، والحال هذه ، يستطيع الفكر الاعتقادي أن يكون ، من خارج التطور التاريخي والتغير الإجتماعي ، شهيداً على الإنسان ؟ وإلى أي حد سيرضى الإنسان المعاصر ، مثلاً ، في التخلي عن شهادة تطوره الذاتي لصالح موروث اعتقادي سالف ؟

من الملاحظ ، على مستوى المجتمعات العربية ، أن عملية الاقتناع الاعتقادي متواصلة ، وأن الصراع على أشدّه بسبب معطيات الاعتقاد الغيبي بالذات . فكيف تفسر ، جدلياً ، تناقضات هذه الظاهرة ؟ هل يمكن الاكتفاء بحصرها في نطاق التصنيف الإيماني والتصنيف الإلحادي ؟ أم أن هناك سبلاً أخرى ، ثقافية وسوسيولوجية ، لفهم ظاهرة الاشكال الاعتقادي في عصرنا ؟

إن الاكتفاء بالتبشير الاعتقادي ، دون ممارسة مقوماته الإجتماعية ، كالعدل ، السلام ، الحق ، الجهاد (رهبانية الإسلام كما يقال) ، يدعو للتأمل كثيراً في أسباب ظاهرة التغير الاعتقادي . فالإنسان ، جوهراً ، ليس بمستطاعه الاعتقاد الدائم بثوابت فكرية ، منعزلة من الممارسة ، في السياسة كما في الدين . واذا اكتفى المبشر الديني في المجتمعات العربية بتكرار تبشيره القرآني ، دون الانتقال إلى تقنية هذه المعطيات الاعتقادية في سبيل هدف تاريخي محدد ، فإن التبشير الاعتقادي سيواجه مأزقاً محتوماً . وهذا ما يُستفاد من جدلية النبوة المحمدية الهادفة ، فيما كانت تهدف ، إلى توحيد العرب سياسياً ، بممارسات اعتقادية مشتركة ، تتفاعل مع محركات الموروث الثقافي العربي ،وتنهض بالإنسان جديداً . إن الجدلية الاعتقادية لا قيمة لها خارج الإنسان ، فما قيمتها بدونه ؟ هذا أمر أدركه النبي ﷺ وهو يجادل مبشراً بأن النار والجنة من آيات الغيب : ﴿ **النار التي وقودها الناس والحجارة** ﴾ (البقرة، ٢٤) ؛ والجنة ﴿ . . **ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون** ﴾ (البقرة، ٢٥) ؛ وكذلك البعث أو النشور الدائم ﴿ **كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون** ﴾ (البقرة، ٢٨) ، ﴿ **ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون** ﴾ (البقرة، ٥٦) . إذن ، التبشير الاعتقادي يستمد قيمته من الدور التاريخي الذي يعطيه للبشر ، موازناً بين الصلة الجدلية لاعتقادهم بممارساتهم وبين مسالكهم . وإذا لم يستمر هذا

التوازن الجدلي ، فإن انفصاماً بين التبشير الاعتقادي ، بما هو محرك ثقافي ، وبين العمل الإنساني ، بما هو محرك إجتماعي سيقع ، ويعمق الفجوة التاريخية بين موروثاتنا الثقافية وبين احتياجاتنا الفكرية ـ التاريخية الراهنة . وعندها ، يشتد الخطر على الفكر الاعتقادي ، ويكاد التبشير بالجنة والنار والبعث ، وهي آيات الغيب الإلهي ، يفقد دوره ، لأنه يذكّر البشر بعالم الغيب ، **بخلق غائب** ، ويتركهم وحيدين ، أو متوحدين ، أمام العالم الحاضر ، **خلق الحاضر** ، وكأنهم بدون مستقبل آخر سوى ماضيهم الاعتقادي . والحقيقة أن جدلية الغيب والأنبياء غير منقطعة اعتقادياً في أذهان البشر وفي عاداتهم ، ولكنها تبدو في عالم الشهادة ، عالم الحضور ، أمام مأزق حاسم . إذ أن صلة عالم الغيب بعالم الشهادة صارت ، اليوم ، مثاراً للجدل أكثر من أي آنٍ مضى . فحضور الغيب في عالم الشهادة يتبدّى من خلال آيات كريمة ، مثل ﴿ **بديع السموات والأرض** ﴾ (أي مبدعها وموجدها) ، ومثل ﴿ **فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ (غافر ٦٨) ، ولكن النزاع يتفاقم في عصرنا ، حول الاعتقاد بالخالق الوحيد لهذين العالمين معاً ، عالم لا منظور وعالم منظور . وهنا نعود لملاحظة الصراع بين الاعتقاد الإيماني والاعتقاد الإلحادي . فالأول يتخذ العالم المنظور دليلاً على وجود الغيب ؛ والثاني يتخذه دليلاً على نفي وجوده فماذا يمكن القول ، سوسيولوجيا ، في الصراع الاعتقادي ، أكان صراعاً أم إيمانياً أم صراعا إلحاديا ؟

نلاحظ من الوجهة الموضوعية الصرف ، أن الدور الاقناعي الاعتقادي كان يعود ، قرآنياً ، للنبي ﷺ وللمؤمنين ، المؤتمنين على القرآن من بعده . فالنبي ﷺ في القرآن جدلي في دوره . فهو من جهة بشير (بما يبشر من جنة) ، وهو من جهة ثانية نذير (بما ينذر من جحيم) . والنبي ﷺ ، في الآن ذاته ، هو المؤمن ، الثابت في اعتقاده ، المجاهد في سبيل ما أوحي إليه من آيات الغيب ، لترسيخها اعتقاداً وسلوكاً . وهنا نلاحظ على صعيد الإجتماع التاريخي ، كيف يتحول الدين إلى معاملة ، أو علاقة سوسيولوجية ، تربط أواصر الناس إيمانياً ، وكيف يتحول الأنبياء ، بالنبوة ، من بشر كالآخرين ، إلى بشر مترفع ، بحيث أن الإيمان بالله والغيب يغدو مشروطاً بإيمان متمم هو الإيمان بالأنبياء المرسلين وبما يحملون من صحائف . فالنبي ﷺ ، الوسط بين

الله والبشر ، هو أيضاً وسط بين الوحي والوعي ، وسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وسط بين الخالق والمخلوق ، بين الذات والغرض . ومجال التوسط هو الأرض ، الحياة الدنيا ، الزمن على إطلاقه . ذلك أن اختتام النبوة لا يتناهى مع تناهي النبي ﷺ الشخص ، وإنما يستمر في الاعتقاد البشري ، وعلى أمانة المؤمنين . وهكذا يبدو المنطق الاعتقادي متسلسلاً بشكل عقلاني : فالنبي من البشر . وهو يوحي من الغيب الإلهي ، يفسر لهم أسرار وجودهم وأهدافه ، كاشفاً لهم ، في القرآن الكريم ، ما أذن له الله بكشفه من أنباء الغيب .

ويتبين من التحليل أن الأنبياء والرسل الذين يذكرهم القرآن ، كثيرون ومنتمون إلى أمم شتى ، ومن ابرزهم محمد ﷺ ، عيسى ، موسى ، إبراهيم ، نوح ، لوط ، آدم ، إلخ . والتوحيد الإلهي هو الجامع بينهم على تعددهم وتباين ظروف ظهورهم ؛ ذلك أن هذا التوحيد القرآني يتعدى ، اعتقادياً ، كل جدل بين الأضداد والمتعارضات والمتقابلات . فهو توحيد مطلق . وآيات التوحيد كثيرة في القرآن الكريم ، نتمثّل بعضها . ﴿ **قل إنما هو إله واحد ، وإنني بريء مما تشركون** ﴾ ؛ ﴿ **قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد** ﴾ ؛ ﴿ **ولا تجعل مع الله إلهاً آخر** ﴾ ؛ ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** ﴾ ؛ ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي له أنه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾ ؛ ﴿ **وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، سبحانه بل عباد مكرمون** ﴾ ؛ ﴿ **أإله مع الله ، تعالى الله عما يشركون** ﴾ ؛ ﴿ **أإله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ ؛ ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ ، ﴿ **لا إله إلا هو يحيي ويميت ، ربكم ورب آبائكم الأولين** ﴾ ؛ ﴿ **فأينما تولوا فثمّ وجه الله** ﴾ ؛ ﴿ **الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم** ﴾ .

إن هذه الآيات الكريمة تشدد على وحدة الإله المطلقة ، المتعدية لكل

النقائض والمستقطبة لكل شيء في آن ﴿ **الله نور السموات والأرض** ﴾ . وفي حين يشدد الجدل العلمي على الأضداد المتصارعة والمتوحدة في كل شيء ، يبرز القرآن مفهوماً توحيدياً لمطلق سابق لكل الأضداد ، فهو الدائم الثابت المتأزل ، خالق الأضداد ومتعديها من داخلها ومن خارجها معاً . وجوده نوراني مطلق ، خلاف وجود الإنسان المشروط زمانياً ـ مكانياً . وهكذا ، تنطرح مرة أخرى مسألة الجدلية الممكنة بين الإلهي المطلق والإنساني النسبي . فهذا الأخير تنكشف حقيقته بواسطة المعرفة الاختبارية ، وعي الممارسة ، حيث يدخل الزمان في تكوين المكان . وأما الإلهي المطلق فتستفاد معرفته من طريق الوحي النبوي الذي يكشف عالم الغيب لعالم الشهادة ، ويضع الوعي الإنساني أمام الاختيار الاعتقادي ﴿ **من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ . ويقوم الاختيار الاعتقادي على الإيمان المهتدي بمعرفة حكمية ، قرآنية ، تتعدى كل تضاد وتناقض ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ . ويعتبر دور الأنبياء أساسياً في ترسيخ الاعتقاد الإيماني في ثقافة الناس ، فكيف يبرز القرآن دور الأنبياء تجاه الغيب وتجاه البشر ؟

٦/١٩ الأنبياء والغيب :

لا نبوّة بلا غيب . فمن الغيب تتنزل على الأنبياء المعارف القدسية ، وإليه يعرجون في زمن خاص . كما إن الغيب يصطفي من الأمم الأنبياء ، منزلاً عليهم الكتب ، محدداً لهم الأدوار الدينية . والبشر يواجهون ، بدورهم ، النبوة بموقفين أحدهما إيماني انقيادي ، وثانيهما صراعي .

أ ـ العرش والزمن الغيبي :

إن مفهوم العرش ، أو الكرسي ، ينفي العدمية . ويستفاد هذا الاستنتاج من تفسير الآية ﴿ **يقول للشيء كن فيكون** ﴾ ، بمعنى أن الأمر الغيبي يتوجه إلى شيء قابل للوجود ، إلى ماهية قابلة للتشكل والتصور ، إلى هيولي أصلية ، جوهرية ، تتكوّن بذاتها ، بأمر من خالقها . وأما القول بأن « العدم » « موجود » ، فهو قول متناقض جوهراً ، ومستحيل أصلاً . ولو افترضنا وجود العدم ، فأنه لا يعود عدماً لمجرد أنه موجود . إذن الخلق يكون من القابل للوجود ، من الموجود القابل للتحول والتكوّن جوهراً وعرضاً . وإلا فما معنى الآية الكريمة ﴿ **وسع كرسيه السماوات والأرض** ﴾ سوى الإشارة إلى مطلق

الوجود، ونفي الخلاء أو العدم؟ تقول الآية (هود، ٧): **﴿وكان عرشه على الماء﴾** ، والماء عنصر موجود ، وهو ليس عدماً . وهذا الماء جوهري في الخلق الغيبي ؛ **﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾** ، (الأنبياء، ٣٠) . فالماء هو هيولي الخلق ، قرآنياً ، جوهره وأصله : **﴿ أرسلنا من السماء ماء ﴾** . **﴿ والله خلق كل دابة من ماء ﴾** ، (النور، ٤٥) ، **﴿ هو الذي خلق من الماء بشراً ﴾** - ويقابلها آية أخرى **﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾** (هود، ٦١) . فالماء والأرض أساسيان في خلق الحياة ، والماء يتضمن الهواء ، والتراب يتضمن الماء ، والنور له دوره في الخلق ، ويستحيل ناراً للحياة أو للعذاب .

إذن ليس الغيب من عدم ، ولا هو بعرش الألوهة القائم على عدم . أنه من الحياة ، وصلته بالأنبياء صلة خلّاقة . أما كيف تتم الصلة بين الغيب والأنبياء ، فإنها تتعدى حركة الزمن وأبعاد الكونية المكانية . فالزمن الغيبي والزمن النبوي مختلفان عن الزمن المادي أو التاريخي للبشر . إنه كما سبق القول ، زمن وحي : **﴿ خلق السماوات والأرض في ستة أيام ﴾** ، **﴿ ليلة القدر خير من ألف شهر ﴾** ، **﴿ تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾** (المعارج ، ٤) ؛ **﴿ .. ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون ﴾** ، (السجدة، ٥) . هذا يعني أن زمن الخلق الإلهي ، زمن الحركة الغيبية ، هو زمن الخلق البشري ، زمن الحركة الأرضية والفلكية . وليس المقصود في هذه الآيات تحديد مقياس للزمن الإلهي ، وإنما التدليل على اختلاف ماهية الزمن الغيبي وخاصيِّتها .

ب ـ الأمة والاصطفاء النبوي :

ليس للأمة مفهوم واحد في القرآن الكريم . وبما أننا سنعود تفصيلاً إلى مقولة الأمة ، فإننا نكتفي هنا بملاحظة ما يلي :

١ ـ الأمة مفهوم زمني : مثل أمة معدودة بمعنى أوقات ؛ ومثل القول بعد أمة أي بعد حين .

٢ ـ الأمة مفهوم تجمُّعي : مثل القول أمة أربى من أمة أي جماعة أكثر من جماعة .

٣ ـ الأمة مفهوم ديني : بمعنى الملَّة والدين والإمام . والشواهد على ذلك

عديدة ، نذكر منها : ملة قوم ، دين قوم ، وأمة واحدة أي دين واحد . ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة** ﴾ أي أنها ملّة الإسلام ، وهي دينكم . والآية : ﴿ **إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً** ﴾ أي كان إماماً ، قدوة ، جامعاً لخصال الخير .

وإذا كان القرآن الكريم يستعمل مفهوم الأمة بمثل هذا التعدد والتنوع ؛ فمن المؤكد أن النبوة تتوجه للأمة بمعناها الديني الأخير . والاصطفاء النبوي للأمة الدينية يتم في زمن بشري مقدَّر ، أصلاً ، في زمن غيبي . وهذا الاصطفاء هو من قدر الغيب ، من سلطته الممكنة والمحفوظة في اللوح . فهنا تتعطل السببيَّة التي تفسر لماذا اصطفى الغيب هؤلاء الأنبياء دون سواهم من البشر . فالاصطفاء هو اختيار إلهي غير مشروط ؛ إنه قدر من الغيب على الأنبياء . والقدرية لا تفسر الظاهرة النبوية ، وإنما تشير إلى اصطفاء الأنبياء وحسب : ﴿**إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين**﴾، (آل عمران، ٣٣) ؛ ﴿ **المسيح عيسى بن مريم : كلمة منه** ﴾ ؛ ﴿ **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين** ﴾ ، (آل عمران، ٦٧) ؛ ﴿ **إن إبراهيم لأوّاه حليم** ﴾ (التوبة، ١١٤) أي أنه كثير التضرّع ، صبور . ﴿ **وكنتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة . وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة . والسابقون السابقون** ﴾ ، (الواقعة، ٧ ـ ١٠) أي الأنبياء . وهؤلاء الأنبياء يمتازون بسبقهم الآخرين إلى الإيمان بالغيب ، وبيوم الدين ، الآخرة . فلا اصطفاء نبوي للإنسان ، ولأمته من خلاله ، إلا على أساس إيمانه المسبق بالغيب ؛ إيمانه إذن يسبق الوحي ؟ هذا ما يستفاد من مفهوم الاصطفاء . ولكن الأسبقية هنا لها مدلول مختلف ، عن الأسبقية بمعناها المادي والتاريخي ، إذ أنها أسبقية قائمة خارج الزمن ؛ والنبوة كذلك . غير أنها تظل قائمة إجتماعياً ، إذ أن الوعي الإنساني للغيب يكون قائماً قبل الوحي وبعده ، ويستمر معه من خلال التنزيل ودور النبي ﷺ .

ج ـ التنزيل ودور النبي ﷺ :

يؤمن النبي ﷺ بالغيب تأزيلاً وتنزيلاً . فالنبي المرسل هو الأمين ، الهادي ، الصادق ، البشير ، النذير ، الشهيد (الشاهد) ، المختار ، المصطفى . وهو مختار من الأزل ، مستعد لتقبل النبوة في زمن ظهوره الإجتماعي ، ليكون بنبوّته شهيداً ـ وقد مر معنا أن الشهيد من أسماء الله

الحسنى - ، على سلوك البشر الاعتقادي ، وهادياً لهم بأسلوب البشر للمؤمنين والنذير للكافرين . فكيف تبدو العلاقة الجدلية بين التنزيل القرآني وبين الدور النبوي للمصطفى ؟

١ ـ التنزيل القرآني :

يدلنا القرآن في آيات عديدة على جوهر التنزيل ووحدة مصدره الغيبي . وأول ما يلاحظ أن التنزيل غير مباشر من الله إلى النبي ﷺ ، أي أن التأزيل لا يوحي بنفسه إلى نبيه ، وإنما يتوسطهما روح ، ملاك ، أمر من عالم الغيب . وهذا التوسط يعتبر ، قرآنياً ، موضع اعتقاد مثل الغيب والنبوة : ﴿ **نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين** ﴾ . والتنزيل يبقى سراً مغلقاً : ﴿ **قل أنزله الذي يعلم السر في السماوات والأرض** ﴾ ولذلك فهو يؤثر على الطبيعة (الجبل مثلاً) فكيف لا يؤثر في البشر ؟ ﴿ **لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون** ﴾ .

ومن أشد ما يلفت الانتباه هذا التوكيد التكراري على تنزيل الكتاب ذاته : ﴿**كتاب منير**﴾ ، ﴿**كتاب أنزل إليك**﴾ ، ﴿**وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون**﴾ ، ﴿**وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ، ولتنذر أم القر ومَن حولها**﴾ ، ﴿**وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصّلا ، والذين أتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزّل من ربك بالحق** ﴾ . ﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخَر متشابهات** » ؛ « **وأنزل إليكم نوراً مبيناً . . .** ﴾ ، ﴿ **الله نزّل الكتاب بالحق** ﴾ ؛ ﴿ **نزّل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل** ﴾ ؛ وما هذا التوكيد سوى دليل على مدى الصعوبة التي يواجهها النبي ﷺ في تثبيت دعوته النبوية وترسيخ الكتاب الاعتقادي الموحى إليه : ﴿**ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير**﴾ ، ﴿**فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدّقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين**﴾ . ويحسم الصراع حول صدق التنزيل بالآية الكريمة : ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون**﴾ .

كنا قد أشرنا إلى أن الاصطفاء النبوي ليس وقفاً على أمة دون الأمم الأخرى ، ونبوة محمد ﷺ هي اصطفاء ديني لأمة العرب ، وتوحيد لكافة النبوّات في إسلام مطلق ، ومن طبيعة هذا التوحيد القرآني أن يثير صراعاً مع أصحاب الكتاب ومع المشركين في آن . ويتبلور مسار الصراع حول إيمان النبي ﷺ ذاته بما يوحي إليه : ﴿ **تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً** ﴾ ، فالكتاب ليس واحداً من الكتب الدينية ، وإنما هو **الفرقان** الأخير . وهو الذكر : ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون** ﴾ . ولكنه كتاب عربي ، فرقان عربي ، يفصل لأول مرة فصلاً اعتقادياً بين ديانات التوحيد ، طامحاً في الآن ذاته إلى توحيدها ، كما سنرى في موضع آخر . ولقد سبق أن أشرنا إلى عروبة القرآن والنبي ﷺ ، فنكتفي هنا بإيراد بعض الأيات : ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾ ، ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾ ، ﴿**وكذلك أنزلناه حكماً عربياً**﴾ ؛ ﴿**وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً . فتعالى الملك الحق ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه . وقل ربِّ زدني علماً**﴾ . وتبدو الغاية الأخيرة للتنزيل القرآني على مصطفى العرب ، هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور . فكيف يبدو الدور النبوي في هذا السباق ؟

٢ ـ الدور النبوي :

في ضوء الاصطفاء النبوي ، ومن خلال التنزيل على المصطفى ، يتحدد الدور العام للنبي ﷺ ، وذلك دون الدخول في تفاصيل هذا الدور التاريخي الذي لعبه محمد ﷺ في حياة العرب الإجتماعية والثقافية والسياسية . ومن الواضح أن القرآن لا يأتي على ذكر الدور القيادي السياسي والتنظيمي والحربي الذي اضطلع به الرسول ﷺ ، ولكنه مع ذلك يرسم الخطوط الكبرى للصراع الذي دار حول النبي ﷺ بالذات . ويمكننا تسجيل الملاحظات الأولية التالية :

أ ـ الأنا النبوية :

يؤكد القرآن الأنا النبوية بوصفها ذاتاً مصطفاة ، غير الأنا الفردية الخاصة . فذات المصطفى المتعلقة بالغيب ، المنتسبة إلى ذات البشر ، مشغولة بالوحي عما يستدرجها من أغراض الحياة استدراجياً كليا . فهي ذات بشرية مترفعة

بالوعي ، وممتازة بالوحي . والنبي ﷺ يقدم ذاته بإلحاح وإيمان : ﴿ **قل إني على بيِّنة من ربي**﴾ . فهذه الذات الموقنة لا تني تؤكد نفسها بمختلف الأشكال : ﴿ **إن أنا إلا نذير مبين** ﴾ . وتبدو لنا جلية هذه الصلة بين البيِّنة وبين النذير المبين الذي يعود لتوكيد نفسه بتعبير قرآني آخر : ﴿ **قل إنما العلم عند الله ، وإنما أنا نذير مبين** ﴾ . لم يؤكد نفسه المؤتمنة على البيِّنة ، في آيات تتكرر مرات ثلاثاً ، على شاكلة ﴿ **إني لكم رسول أمين** ﴾ . وهذا التوكيد هو رد على المشككين بأمانة الذات النبوية .

ب ـ نبوّة الإنسان :

في مواجهة الذين يعتقدون أن النبوة لا تكون للبشر وإنما للأرواح والملائكة ، يؤكد القرآن نبوّة الإنسان . ولقد اتخذ أعداء النبي ﷺ من شرطه الإنساني أداة للتشكيك بدوره النبوي ووسيلة لنقض دعوته . فيردّ القرآن على دعواهم بالتوكيد على مقام الإنسان ـ النبي :

ـ ﴿ **وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً . وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين ، وكفى بربك هادياً ونصيراً** ﴾ .

ـ ﴿ **وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً** ﴾ .

ـ ﴿ **وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق ، وجعلنا بعضكم لبعض فتنة . . .** ﴾ .

ـ ﴿ **وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً** » .

ـ ﴿ **إنه لقول رسول كريم ، وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين** ﴾ ؛ « **وما علّمناه الشعر ، وما ينبغي له ، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين** ﴾ .

ج ـ دور النبي :

بعدما أكد القرآن ذات النبي الموقنة، وثبّت نبوّة الإنسان، بسط للأفهام دور النبي ﷺ من خلال شخصيته وأخلاقه. فالإنسان النبي لا يدّعي اختلافاً عن البشر، ولكنه حين يوحى إليه يغدو رسولاً متميزاً، موضع اعتقاد بشري:

﴿ **قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ ، إنما إلهكم إله واحد** ﴾ . فهذا الإنسان يستمد دور النبي ﷺ من الوحي : ﴿ **وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم** ﴾ . إذن النبي ﷺ هو الذي يضطلع بدور الهادي لشعبه خاصة ، وللبشر عامة . ومرة أخرى نلاحظ أن صفة الهدي تبدو مشتركة ، ولو بتمايز ، بين الغيب والنبي ﷺ ، وبين النبي ﷺ والبشر . ﴿ **يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً** ﴾ . وهذا البشير النذير هو أيضاً الشهيد على الاعتقاد الإيماني والهادي إليه في آنٍ ، وهو الرسول القائم بذاته على الرسالة : ﴿ **وما محمد إلا رسول الله قد خلت من قبله الرسل** ﴾ ، ﴿ **إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً** ﴾ ، ﴿ **وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين** ﴾ ، ﴿ **ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت** ﴾ ؛ ﴿ **كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون** ﴾ ؛ ﴿ **يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل مما بلغته رسالته والله يعصمك من الناس . إن الله لا يهدي القوم الكافرين** ﴾ .

وفي مقابل ما يطرحه أهل الكتاب من سؤال يتحدى دور النبي ﷺ ﴿ **يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء** ﴾ ، تتوالى الآيات التي تدفع هذا الإصر عن النبي ﷺ : ﴿ **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** ﴾ ، ﴿ **وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم** ﴾ ، ﴿ **إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس** ﴾ ، ﴿ **قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به** ﴾ ، ﴿ **لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون ، يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك** ﴾ .

إن دور النبي ﷺ هو أن يجادل مدفاعاً عن رسوليته ورسالته ، ولكنه لا يجادل إلا بأدب وعلم إلهي . فالقرآن يصفه أطيب الوصف : ﴿ **وإنك لعلى خُلق عظيم** ﴾ ، ويهديه إلى أدب النبوة ﴿ **وآخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين** ﴾ ، ﴿ **ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم** ﴾ ، ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ . وكم يبدو النبي ﷺ متواضعاً في دوره الرسولي حينما تنطرح الأمور الروحانية :

﴿ ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي . وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ .

٦/٢٠ النبوّة بين الانقياد والصراع :

يبرز القرآن موقفين نقيضين من الغيب والنبوة . أولهما موقف انقيادي ، إيماني ، تسليمي . وثانيهما موقف جدالي ، صراعي ، نقضي .

أ ـ الموقف الانقيادي :

لا يتحقق الإيمان بالنبوة الغيبية إلا بالانقياد التام ، بالطاعة والتسليم لله ورسوله ﷺ . وتدعو الآية إلى مثل هذا السلوك ﴿ **قل أطيعوا الله والرسول**﴾ . ويؤكد المؤمنون سلكهم سبيل الإيمان القرآني بالقول : ﴿ **ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين** ﴾ . وتتكرر الدعوة إلى الإسلام بقوله : ﴿**يا أيها الذين أُوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدقاً لما معكم** ﴾ ؛ ﴿ **يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيِّن لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين** ﴾؛ ﴿ **الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته ، أولئك يؤمنون به . ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون** ﴾ ؛ ﴿ **وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة** ﴾ ؛ ﴿ **لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين** ﴾ ؛ ﴿**قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط . . . ونحن له مسلمون** ﴾ . هذا التسليم هو جوهر الموقف الانقيادي الذي يعارضه الموقف الصراعي .

ب ـ الموقف الصراعي :

كثيرة هي المواقف الصراعية، الجدالية، التي نلاحظها من خلال تحليل الآيات . ونكتفي في هذا المجال، بالإشارة إلى الآيات الخاصة بموقف نقضي من النبوة الغيبية :

١ ـ موقف أهل الكتاب :

ينتقد القرآن موقف أهل الكتاب الذين ينقضون نبوّة الرسول ﷺ ، ولا يتمسكون بما عندهم : ﴿**فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا**

من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ . فهؤلاء يحاولون نقض النبوة بمجابهتها ومعارضتها بكتب من عندهم يزعمون أنها من عند الله . وأكثر من ذلك ، يكشف القرآن تناقض سلوكهم رغم معرفتهم الكتابية : ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ ، ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ .

٢ ـ موقف المجادلين :

أشرنا إلى أن النبي ﷺ يأبى المجادلة في أمور الغيب ، ويطلب من المؤمنين التسليم الاعتقادي ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ . ولكن المجادلين يرفضون من جهتهم التسليم الانقيادي ، ويجادلون لنقضه . فيرد عليهم القرآن بلسان النبي ﷺ : ﴿ ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثَل ، وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً ﴾ ؛ ﴿ ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما أُنذروا هزواً﴾ . ويدعوهم للإقلاع عن المجادلة ، والإيمان الصرف : ﴿ فآمنوا بالله ورسوله النبيِ الأُمِّي ﴾ ، ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون ﴾ . ثم يحذرهم من سوء عاقبتهم : ﴿ فمن أظلم ممن كذب على الله وكذّب بالصدق إذ جاءه . أليس في جهنم مثوى للكافرين . والذي جاء بالصدق وصدّق به أولئك هم المتّقون ﴾ .

٣ ـ موقف النقضيين :

من هؤلاء الهازئين والمترفين والكافرين ، يتشكل موقف النقضيين . أما الهازئون فتقول فيهم الآية ﴿ وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾ ؛ وأما المترفون فهم بسبب وضعهم الإجتماعي المتميز من الكافرين : ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ ، ﴿وإذا قيل لهم : ماذا أنزل ربكم ؟ قالوا : أساطير الأولين﴾ ، ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بُكرة وأصيلا﴾ .

٧ ـ جدلية الخلق والطبيعة

يشمل الخلق الإلهي كل شيء ؛ فهو حياة وموت ونشور دائم ، يتناول الكون والطبيعة والإنسان . وهذا الخلق ، بمعناه القرآني ، إنما هو خلق مقدس . والمخلوقات آيات تدل على الخالق ، تؤكد وحدانيته وتبرهن على قدسية كل مخلوق . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسري عليه جدل الحلال والحرام ، والطبيعة مقدسة حتى في تحولاتها المادية ، والكون مقدس بحركاته المقدّرة وبكائناته الغيبية العليا . فالخلق الديني يقدم سيرورة أحدية لديمومة الحياة : فهو يبدأ من الحياة ويمر بالموت ، ـ كل مخلوق يمر بالموت ، والخالق وحده خارج الموت وفوقه ـ ، عابراً نحو البعث ، هذا النشور الدائم الشامل لكل شيء . والإنسان لامستقر لتحولاته ؛ وبعثه جسداً وروحاً رمز لانتقاله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، هذا الانتقال البرزخي ، يوم القيامة ، من فسحة الأعراف إلى الجنة أو النار . ويقابل هذه السيرورة القرآنية لتحوّل الخلق ، تصوران مختلفان : أولهما تصور العرب ما قبل القرآن ، القائل بأن مسار الخلق يبدأ بالحياة وينتهي بالموت ، ثم يبدأ الخلق من الحياة إلى الموت دون التوصل إلى النشور . فالموت عندهم نهاية أخيرة ، والدهر هو الذي يختم الموت . وثانيهما تصور فلسفي يقول بخلق الحياة وموت الجسد نهائياً وحياة النفس إما بالنشور في القيامة ، وإما بالعودة إلى الحياة مجدداً ولكن في أجساد وأجرام جديدة .

أما خلق الطبيعة ، قرآنياً ، فيشمل الماء والأرض والسماوات والرياح والكواكب والبروق والرعود، والنبات والحيوان والإنسان إلخ . ولا يفصل القرآن

بين خلق الطبيعة والإنسان ، فالإنسان من ماء وطين ، والنبات يولد بالماء من التراب، وخلق الحيوان من الأرض، ويتجدد الإنسان بالتناسل من الماء المهين . ويبدوا الخلق واحداً من الوجهة غير الدينية، غير أن الإنسان الديني يعتبر الطبيعة المخلوقة، وكل مخلوق، ذا قيمة دينية، لأن الكون بكل ما فيه مخلوق إلهي . وكل ما خلقه الله مقدس ، ويترتب على هذه النظرة الدينية انقسام ثنائي للخلق المقدس والمدنّس[١] فإذا كانت صفة الأعلى من صفات الألوهة (القدسية) فهي لا تصحّ على الإنسان (الدناسة ـ الخلق من ماء مهين) .
والسماء ـ وهي عند العرب كل ما سما فوق الرؤوس ـ عالية ومقدسة لأنها من صنع الإله القدير ، فاطر السماوات والأرض . والحقيقة أن هذا الاستعلاء القدسي ، هذا الابتعاد الإلهي عن عالم الدناسة ، إنما يعبر في الواقع عن اهتمامات الإنسان المتزايدة باكتشافاته الدينية والثقافية والإقتصادية . ومثال ذلك أن اكتشاف الزراعة بدّل جذرياً اقتصاد الإنسان البدائي ، **واقتصاده المقدس** بوجه خاص . إذ أنه مع اكتشاف الزراعة ظهرت على المسرح قوى دينية جديدة ، منها الجنس والخصوبة وأسطورية المرأة والأرض إلخ ، وأضحت التجربة الدينية ممتزجة بالحياة ، وباتت عينية ، ملموسة ، أكثر من ذي قبل . وحين أخرج المقدس السماوي من الحياة الدينية ، مستعلياً على دناسة الحياة الأرضية ، ظل هذا المقدس ناشطاً فيها من خلال الرمزية . إذ أن الرمز الديني ينقل رسالته الخاصة ، متوخياً الكائن البشري بكليته ، وليس لبّه وحسب . ونسترشد ، في هذا السياق ، بوظيفة **رمزية الماء** : أن الماء يفكك الأشكال ويحوّلها ـ وجعلنا من الماء كل شيء حي ـ ، ويطهر الخطايا ـ بالوضوء عند المسلمين وبالعماد عند المسيحيين ؛ ويخصب الأرض ، ويجدد الإنسان . وعليه فإن كل ما هو شكل يظهر فوق المياه منفصلاً عنها . ويمكننا أيضاً الاسترشاد برمزية **النار** التي تبدل الصور والأشكال ، وكذلك **برمزية النور ، ورمزية الهواء والتراب** إلخ . ومما يلاحظ أنه لم يطرأ تبدل جذري على بنية أية رمزية قديمة ، وإنما كان التاريخ يستضيف إليها باستمرار مدلولات جديدة لم تتمكن من تدمير بنية الرمز القديم . ومثال ذلك أن العرب كانوا

---

(١) ELIADE - Mircea: Le sacré et le profane; éd Idées, N.R.F, Paris 1965. voir p.p. 99 - 181.

يرمزون للإنسان بأنه ابن ماء السماء ، وابن الأرض ، ثم أضاف القرآن الكريم رمز ابن ماء آدم . والثابت في تحولات هذه الرمزية هو تماثل العنصر البشري مع الماء والأرض .

ومن جهة ثانية ، يعتبر الإنسان الديني أن العالم موجود فقط لأن الله فطره وأنشأه ، وأنه مستمر بإرادة خالقه الذي يعيد إحياءه وإنشاءه . ولهذا فإن وجود العالم بالذات يعني شيئاً ما ، فهو عالم ذو غاية وذو معنى . إنه ، دينياً ، عالم يعيش . ويحكي . وحياة العالم بالذات هي دليل على قداسة خالقه ، لأن الله يتجلى لإفهام البشر من خلال مخلوقاته (الطبيعة والكون) ومن خلالهم بالذات (النبوة بالوحي) . الأمر الذي يجعل الإنسان الديني يعتبر نفسه كوناً صغيراً ، ويعتبر الكون إنساناً كبيراً ؛ ويجعل التماثل ملموساً أكثر بين الأرض والمرأة : ﴿ **نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾ ، (البقرة، ٢٢٣) .

يشدد القرآن على أن وجود الطبيعة والمخلوقات هو خلق إلهي لا تطور كياني . واما التحولات الظاهرة فهي مقدّرة بأمره . فالحياة تموت وتعود بالنشور ، تستمر بأشكال أخرى ، والحال ، فهل النشور آني أم دائم ؟ جزئي أم كلي ؟ هل تكفي رمزية الماء للتدليل على نشور الحياة الدائم ، أم أن الماء وسيلة دينية للتحول الجدلي (رمزية الوضوء ، وغسل الميت إلخ) من الدناسة إلى القداسة ؟ وهل رمزية الهلال كافية للتدليل على جدلية التحول (الولادة ـ الموت ـ الولادة) ، وكأنه يرمز إلى التغير والتبدل الدائمين ؟[1] .

٢١/٧ جدلية الخلق والنشور :

أ ـ نظرية الخلق الديني :

تنطلق نظرية الخلق الديني في القرآن من اعتبار أن الحياة هي كليَّة وعامة ، وأن الموت جزئي وخاص ؛ فالحياة هي الجوهر الدائم ، والموت هو العَرَض الطاريء ، تحوّل جزئي في حركة الحياة الكليَّة التي تظل في حالة من النشور . والخلق هو فعل أحدي لإله واحد ؛ أما المخلوق البشري فهو صانع لا خالق .

---

(١) ELIADE - Mircea: Traité d'histoire des religions; éd. payot; Paris 1968. voir p.p. 222 - 224.

ويبدو لنا الفصل القرآني ، بهذا الشأن ، في الآية ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق ؟** ﴾ . فالخالق هو الله ، وما عداه مخلوق له ، تسري عليه جدلية الحياة والموت والنشور . ذلك أن هذا الخلق الإلهي هو فعل لامتناه في الزمان والمكان ، وهو مقدَّر ﴿**وخلق كل شيء فقدّره تقديراً**﴾ . ولله وحده مبدأ الخلق ومنتهاه وإعادة إنشائه : ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾ ؛ ﴿**من يبدأ الخلق ثم يعيده ؟ قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤفكون**﴾ .

أما مصدر الخلق ، ومادته ومواضيعه وأغراضه وأشكاله ، فإن القرآن الكريم يبرزها في آيات متعددة . فالإنسان ، مثلاً ، مخلوق لله ﴿ **أو لا يذكر أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً** ﴾ وهو مخلوق بأمر ، لا بنشأة طبيعية وتطور تاريخي . وكذلك شأن كل مخلوق من نبات وحيوان وعناصر وأركان طبيعية وأفلاك وأكوان وكائنات غيبية . إن أمر الكون وما يقابله من أمر الدثور ، هما أساس النظرية القرآنية في الخلق الإلهي : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون** ﴾ . ﴿ **إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ . والأمر بالإرادة والأمر بالقضاء واحد في مفهوم الكون أي الوجود . على أن هذا الكون ليس حراً بذاته ، فهو مقدَّر من الخالق بتصور وإرادة وقضاء . ففعل الإرادة هو فعل القضاء ، وأما فعل الكون فهو الوجود والدثور معاً . فكل مخلوق هو ، بحكم كونه ، موضوع للدثور ، للتحول والزوال ، وللنشوء مجدداً بالنشور . وكأن الأزل الملازم لصفة الخالق الأبدي ، يكسب صفة الديمومة ، مع التحول ، لكل مخلوق . فما صلة الخلق الإلهي بالنشور ؟

ب ـ جدل الحياة والموت والنشور :

ما من مخلوق إلا ويسري عليه جدل الحياة والموت والنشور . فالخلق سلسلة متكاملة في المفهوم القرآني . فالكون ـ الوجود هو حي ، ولكن المتولدات فيه تعاني تعاقب الولادة والموت ، فكأن الولادة وهي خروج من المكنة إلى النشأة ، من الدثور إلى الكون ، تتقابل دائماً بنقيضها : الموت . وكأن الموت يتقابل دائما بنقيضيه النشور ، النشأة الأخرى ، الولادة الجديدة . وهذا يعني أن القرآن يقدم تصوراً جدلياً لديمومة الحياة في أشكال متبدلة ، لا متناهية ، وكما أن الخالق هو المحيي ، فهو المميت وهو أيضاً المعيد : ﴿**يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي؟**﴾؛ ﴿**هو يحي ويميت**

وإليه ترجعون ﴾ ، **﴿ وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون ﴾** .

إن الله الخالق الدائم جعل خلق الحياة في الكون لا متناهياً . فالبشر **﴿ أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ﴾** . ذلك أن الإنسان لا يدرك مغزى الخلق بدون اكتناه تصور خاص للنشور الديني : **﴿ ويقول الإنسان : إذا مت لسوف أخرج حياً ﴾** ؟ وتأتي الأجوبة في آيات كثيرة ، تؤكد للإنسان أنه مخلوق ليكون ويندثر وينبعث : **﴿ قال : فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها تخرجون ﴾** ؛ **﴿ منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾** ؛ **﴿ هو الذي ذرأكم في الأرض وإليه تحشرون ﴾** ؛ **﴿ وهو الذي أحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، إن الإنسان لكفور ﴾** . فالإنسان غير المؤمن بنشوره ، يعتبره القرآن كافراً ، أي جاهلاً بما غاب عنه من أمر الغيب. ويبدو قدر البشر في خلقهم مأساوياً ـ **﴿ ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً ﴾** ـ ؛ على أن القدر الإلهي هو نقيض ما تذهب إليه القدرية من نكران ، إذ أنه ذو غاية تنكشف من وراء سيرورة الخلق المتواصل : **﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾** ، فالعمل الصالح هو منتهى جدلية الخلق والنشور في الاعتقاد الديني : **﴿ أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ؟ ﴾** ؛ **﴿ الله يبدأ الخلق ، ثم يعيده ، ثم إليه ترجعون ﴾** . أليس في هذا المسار الجدلي تأليه للإنسان ؟ وإلا فما هو مغزى البدء والنشأ ، والحياة والموت ، والنشور بالنشأة الأخرى ، سوى وصل المخلوق بالخالق وصلاً لا متناهياً ؟ وكيف يمكننا أن نتصور هذا الخلود للإنسان بمعزل عن خلود خالقه ؟ وما الفرق ، في النهاية ، بين خلود المخلوق ، كما يصوره القرآن ، وبين خلود الخالق ، سوى أن الأخير لا يخضع لمسار جدلية الحياة والموت الذي يعانيه الأول ؟

لا ريب أن القرآن إذ يربط نظرية الخلق الديني بنظرية النشور ، إنما يقدم تصوراً غير مباشر عن خلود الإنسان ـ هذه الفكرة القديمة الماثلة في مرموزات الأديان . ولكنه يقدم في الآن ذاته تفسيراً جدلياً لوحدة الولادة والموت في الحياة ، المنتشرة بدون انقطاع ، الناشئة بدون انتهاء . فلا يترك القرآن مجالاً للشك في أحدية الخالق ، الفاعل لكل فعل تحوّلي أساسي : **﴿ كنتم أمواتا فأحياكم ؛ ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون ﴾** . فهذه الرجعة بالحياة

إلى المحيي أليست تأزيلاً للكون ، وإخراجاً له من الدثور إلى الحيوان ، وهو الحياة بعامة ؟ فالخلود متأت من طريق الخلق ، وهو مُعطى للمخلوق من طريق ديمومة الخالق ، متفرع عنه راجع إليه ، كما البذرة الميتة ظاهراً ، الحية مكنة وقوة ، المنبعثة بالازدراع . فإذا كان المخلوق خالداً بالقوة ، فهو مندثر بالتحول من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت ، وهو منتشر بالقيام : ﴿ **ثم بعثكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون** ﴾ . فالشكر هنا مجال لتوكيد الصلة الاعتقادية بين المخلوق والخالق . ﴿ **كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون** ﴾ ـ فكأن الله يطلب من مخلوقاته أن تؤمن به وأن تعقل وجوده ووجودها ، المعلول لوجوده .

لكن الإنسان لا يسلِّم ، اعتقاداً وانقياداً ، بهذا التصور القرآني . فتقوم مجادلة بين المؤمنين ـ وهم العارفون اعتقاداً ـ ، وبين الكافرين ـ وهم الجاهلون اعتقادا ـ . وتصور الآيات القرآنية هذه المجادلة الاعتقادية ، الفكرانية ، بأشكال شتى ، منها الحوار مثل : ﴿ **أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها . قال : أنى يُحيي هذه الله بعد موتها ، فأماته الله مائة عام ، ثم بعثه . قال : كم لبثتَ ؟ قال : لبثت يوماً أو بعض يوم . قال : بل لبثت مائة عام** ﴾ . ومنها التناقض الاعتقادي المباشر ، مثل : ﴿ **قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت . قال أنا أحيي وأميت** ﴾ . ﴿ **أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس ، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها . كذلك زيِّن للكافرين ما كانوا يعملون** ﴾ . ويبرز اقتران العلم بالإيمان في تمييز المؤمنين من الكافرين ، كما في الآية : ﴿ **وقال الذين أوتوا العلم والإيمان : لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث . فهذا يوم البعث ، ولكنكم كنتم لا تعلمون**﴾ وفي المقابل يصور القرآن الموقف غير الإيماني وغير الانقيادي الذي يتخذه الكافرون بقولهم : ﴿ **أن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن بمبعوثين** ﴾ ؛ ﴿ **وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر** ﴾ . ثم يجادلهم القرآن مجادلة قاطعة بقوله : ﴿**ما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يخرصون**﴾، ثم توكيداً بقوله: ﴿**بل هم في شك يلعبون**﴾؛ وأخيراً تعيدنا الآيات إلى أساس نظرية الخلق والنشور ـ الأساس الجدلي : لا موت بدون حياة ، لا حياة بدون موت أي تغير ، ولا خلق بدون نشور ،

والعكس ـ : **﴿ ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحيي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير ﴾** ، **﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾** ؛ **﴿ يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنهم إلى نصُب يوفضون ﴾** ؛ **﴿ إن الله يبعث من في القبور ﴾** ، كما ينشيء من في الأرحام ، ويخرجهم من الدثور إلى الكون ، ثم من الكون إلى الدثور ، ثم من الدثور إلى النشور : **﴿ اليوم نختم على أفواههم . وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون ﴾** ، (يس، ٦٥) . وعلى هذا الأساس الاعتقادي من جدلية الخلق والنشور ، يقدم القرآن نظرية الإسلام في ائتلاف ظواهر الخلق واختلافها في الطبيعة ولدن البشر : من طقس الماء ، إلى خلق السماوات والأرض ، حتى الشمس والقمر ، والنبات والحيوان ، وتتويج كل هذه المسارات بخلق الإنسان .

٢٢/٧ جدلية الطبيعة والإنسان :

أ ـ طقس الماء :

تلتقي أغلب الديانات القائمة في مجتمعات زراعية على تقديس الماء بوصفه عنصراً أساساً من عناصر الكون والتكوّن . فهو في آن شقيق التراب والهواء ، وهو من أسباب الحياة وقيامها الجديد في كل شيء بعد كل موت . وفي الحياة الدينية يعطى للماء دور التطهير ، ورمز الخلاص بالطهارة من الدناسة ، والارتفاع كما الماء إلى القداسة ، إلى الأعلى حيث يتآخى الماء والهواء ، والهواء والنار ، والنار والضوء ـ آخر النور . أما في الحياة الزراعية فيبدو دور الماء فاصلاً بين موت الأرض وحياتها ، وبين دثور النبات وطلوعه بالماء إلى الكون ، وبين خروج الحيوان من الماء واستمراره على وجه الأرض بالماء ذاته ـ ماء الأرض والبحار وماء السماء .

إن الماء هو أصل الحياة ، وهو كائن في كل كون ووجود . وتتحول أهمية الماء ـ هذا المُحيي الآخر ـ إلى طقس ديني ، به يرمز إلى الخالق ، وبه يُستدل على الخلود بالنشور المتواصل: **﴿والذي نزّل من السماء ماء فأنشرنا به بلدة ميتاً ، كذلك تخرجون ﴾** . فقد كان عرش الخالق على الماء ، والماء في القرآن يتآخى مع السماء والأرض ، مع القداسة والدناسة ، الأعلى والأدنى ، الغيب والشهادة ؛ ويصل الموت بالحياة ، ويخرجهما معاً ـ كهذه البلدة الميت ـ إلى الكون . ثم هو ، بالطوفان ، يعيد الكون إلى الدثور . هذا ، ولا

ينظر الإنسان الديني إلى ظاهرة الماء بوصفها ظاهرة طبيعية ، وإنما بوصفها ظاهرة إلهية ذات معنى ديني ؛ فالماء هو في آن مخلوق لإله ، وخالق للحياة بأمر الله . فالماء لا يصعد من الأرض إلى السماء ، ولا ينزل منها إلى الأرض ، ولا يتدفق من الينابيع ويرفد الأنهار والبحار ، بآلية طبيعية معلومة ، وإنما بخلق إلهي مقدر ، وبأمر ﴿ **كن فيكون** ﴾ . فالماء ، الظاهرة الطبيعية ، هو في الآن ذاته إلهية . والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن : ﴿ **وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج** ﴾ . فيبدو الماء ، المنزَّل بأمره من السماء ، وكأنه بالنسبة إلى الأرض بمثابة الوحي إلى الإنسان . فما الماء إلا بيِّنة إلهية ، وحي للشيء بأن يكون . والإنسان ، الذي تصوره العرب بأنه « ابن ماء السماء » ، ليس ابن آدم ، ابن الطين وحده ، وإنما هو ناتج ، بأمره ، عن وحدة الماء والتراب ، ووحدة الماء والسماء. وقلَّما ننتبه إلى الآية التي تقول : ﴿ **وهو الذي خلق من الماء بشراً ، فجعله نسباً وصهراً . وكان ربك قديراً** ﴾ . فمن اختلاف العناصر الكونية ومن ائتلافها ، يتركب مسار الحياة والموت والنشور ، أي مسار الخلق الدائم المتواصل . وفي هذا المسار ، يحتل الماء مكانه قدسية عليا : ﴿ **وهو الذي أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به نبات كل شيء ، فأخرجنا منه خضراً** ﴾ ؛ ﴿ **إنما مثَل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام ، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وأزينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها ، أتاها أمرنا ليلاً ونهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس ، كذلك نفصِّل الآيات لقوم يتفكرون** ﴾ ؛ ﴿ **والله خلق كل دابة من ماء . . .** ﴾ .

فالماء معلول ديني ـ وكان عرشه على الماء ـ ، وعلَّة دينية للخلق ، ولكن بأمر الخالق الأعلى . إنه حامل العرش الإلهي ، وواصل سماواته بأراضيه ، والقائم بدور كبير في الإقتصاد الطبيعي والزراعي : ﴿ **هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون . يُنبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات . .** ﴾ ؛ ﴿ **وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفُلك مواخر فيه** ﴾ ؛ ﴿ **وهو الذي مَرجَ البحرينِ : هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج . وجعل بينهما برزخاً وحِجراً محجوراً** ﴾ ؛ ﴿ **أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز**

فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ؟ ﴾ ؛ **﴿ ألم ترَ أن الله أنزل من السماء ماء ، فسلكه ينابيع في الأرضِ ، ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفراً ، ثم يجعله حطاماً ، إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ﴾** .

بهذا التركيز على المكانة القدسية للماء في مسارات الخلق والازدراع والاستنبات ، ونشوء الإنسان واستمراره ، يغدو الماء طقساً دينياً ، مجرداً عن دوره الطبيعي ، فهو آية من آيات الخالق ، وليس عنصراً عادياً من عناصر الطبيعة ، وهو موضع اعتقاد : **﴿ وإذ استسقى . . ﴾** أي طلب السقيا لقومه بعد انحباس الماء ؛ وكانت صلاة الاستسقاء الزراعية معروفة لدى العرب قبل القرآن ، فلم يجبَّها ، وإنما استضافها إلى بنية الرمز الديني للماء .

ب ـ السماء والأرض :

على أن القرآن لا يحصر استدلاله على آياتِ الخلق بآية الماء ، بل يمتد به إلى جميع المخلوقات وظواهر الطبيعة . فكلُّ كونٍ مخلوقٍ آية . وهل هناك أسطع من ظاهرة السماء والأرض أمام نظر الإنسان الديني في المجتمع الزراعي والرعوي ؟ شقيقتان هما السماء والأرض ؛ لكن احداهما تتميز عن الأخرى بالسمو الديني ، فالوحي يهبط من السماء والأنبياء يعرجون إليها . ومنها تتنزّل الملائك ، وإليها تُرجَع الأرواح . والماء يصل ما انفتق بينهما من رتق : **﴿ أو لم يرَ الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي . أفلا يؤمنون ؟ ﴾** . وما خلقهما سوى معجزة يستدل بها المؤمنون لإقناع الكافرين ، وفرض اعتقادهم التوحيدي . وإلى هذا تشير الآيات العديدة ، فتبدو الطبيعة موضوع تقديس ديني شامل : **﴿ إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفُلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخَّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾**. فالقوم في المجتمع الزراعي يعقلون، بحكم أوالية إنتاجهم ، مدى أهمية الطبيعة في حياتهم ، ويتقبَّلون في ثقافتهم الإجتماعية انعكاس هذه الاعتقادات ، التي تثير الدهشة أكثر مما تفسِّر لهم كونهم في الطبيعة . ذلك أن الاستشهاد الظواهري بمخلوقات الكون يشكل مادة للاعتقاد

الديني أكثر مما يشكل أداة منهجية لتحليل الظواهر الطبيعية واكتشاف أواليتها وبنيتها ووظيفتها . وإذا كان القرآن يعدد الظواهر المتعلقة بالسماء والأرض ، ويلاحظ أن الناس « يتفكرون في خلق السماوات والأرض » ، فإنه يرمي من وراء الآيات الخلقية إلى دفعهم للاعتقاد بالخالق ، وحسب . وأما الناس فقد سلكوا إزاء هذه الظواهر مسلكين متناقضين : مسلكاً اعتقادياً دينياً ومسلكاً نقدياً علمياً . الأول يتوخى الإيمان والثاني يتوخى المعرفة العقلانية . وانتظمت وفقاً لكلا المسلكين عقيدتان مختلفتان : عقيدة تقول أن العلم ـ والإيمان هنا ليس نقيضاً للعلم بل هو من موجباته ـ إذ يكشف ما يكشف من الحقائق لا يغني عن العلم الإلهي وإنما يوصل إليه أحياناً . وعقيدة أخرى تقول أن العالم في بحثه عن الحقائق الوضعية وفي اكتشافه للقوانين في الطبيعة لا يخدم بالضرورة القضية الدينية (الاعتقاد) ، وإنما تستفيد منه في بعض الأوجه لتبرير ما تذهب إليه في مسالكها الاعتقادية .

وسواء كان العالم الطبيعي مؤمناً أو كافراً بالمعنى القرآني ، فإنه لا يستطيع مناهضة القول القرآني : ﴿ **أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب** ﴾ ولكنه يمكنه أن يذهب مذهباً تفسيرياً في استطلاع آيات الخلق ، خلافاً للمذهب الاعتقادي الذي يقفز من مجابهة ظواهر الطبيعة وتفسيرها والسيطرة عليها ، إلى الاكتفاء اليقيني بأنها مخلوقة لخالق واحد ، وأن الإيمان به يكفي لتسخيرها لخدمة الناس ، فينحصر دور هؤلاء في العبادة : ﴿ **الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور** ﴾ ، ﴿ **وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً** ﴾ ، ﴿ **فالق الأصباح** ﴾ ، ﴿ **وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . .** ﴾ ، ﴿ **مَرَج البحرين يلتقيان . بينهما برزخ لا يبغيان** ﴾ . غير أن العبادة شأن تقديسي ، في حين أن الكشف العلمي شأن تحليلي وتفسيري وتحويلي لوجود الإنسان بالذات ولتحديد مكانته ودوره . فالمؤمن يكتفي بتكرار الآية الكريمة : ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً . .** ﴾ ولكن من حق العقل ، وهو لا تصح عليه صفة الإيمان أو الكفر ، أن يتساءل ما هي السماء وما هي الأرض وكيف تنتظم الأمور وكيف يمكن تغيير المجريات ولماذا تتبدل

ظواهر الطبيعة وكيف تفاعلت وتطورت عبر الزمن الطويل ، إلخ ؟ ومن واجب العقل أن يحصل على أجوبة من تجارب الإنسان الطويلة ؛ فاذا كان المؤمن يقف ، مع القرآن ، عند حدود ما أنزل من علم إلهي على النبي ﷺ ، فإنه لا يستطيع في عصرنا أن بجعل من إيمانه تبريراً لتقواه ولعجزه التاريخي عن تغيير أدوات عمله ودلائل علاقته بالطبيعة : ﴿ **إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون** ﴾ . والتقوى إذ تؤكد المؤمن في إيمانه ، لا تدفعه خطوة واحدة على طريق الكشف العلمي . ولا يجوز أن يؤخذ من كلامنا الظن بأن المؤمنين الأتقياء لا يمكنهم أن يكونوا علماء بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ وإنما قصدنا هو أن الوقوف بالمعرفة عند غاية التقوى الإيمانية ، والقول ﴿ **آمنا وصدَّقنا** ﴾ ، من شأنه أن يصبح مانعاً دون التبحُّرِ في مجالات البحوث العلمية . ونحن لا نزعم بحال من الأحوال أن الإيمان مثلاً هو الذي جعل بلادنا متخلفة علمياً ، وأن التحرر الاعتقادي هو الذي جعل بلداناً أخرى متقدمة علمياً . ففي البلدان المتخلفة والمتقدة علمياً نلاحظ ظاهرة الاعتقاد والإلحاد معاً ؛ ومع ذلك فإن التمايز العلمي قائم بينها ، وعلَّته ليست اعتقادية محضة ، وإنما هي علة تاريخية متعلقة بظروف التغير والتحرر الاجتماعي والتطور الإقتصادي والثقافي والعلمي . فأن يكون الإيمان وسيلة اعتقاد شيء ، وأن يكون المنهج العقلاني وسيلة استقصاء واكتشاف شيء آخر ، فأين يقف القرآن من ذلك ؟

ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن . فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعاً زراعياً رعوياً عربياً محدداً . وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين : التصور الإطلاقي ، الإيماني ، القائل بشموله لكل مكان وزمان ؛ والتصور التاريخي النقدي القائل بمحدودية توجهه إلى ذهنية إجتماعية معينة . فبين التعيين والإطلاق تمكن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا . ومن العبث كل محاولات التوفيق بين العلم البشري وبين الفكر الاعتقادي ـ ومنه الدين . فالاعتقاد بـ ﴿ **الذي خلق سبع سماوات طباقاً** ﴾ لا علاقة له ، مثلاً ، بوصول الإنسان إلى القمر ، ولا باكتشاف وجود الملايين من المجرّات والكواكب . فالقرآن لا يقدم براهين علمية وإنما يقدم للمؤمنين مادة اعتقاد ملموسة : ﴿**ولقد زيَّنا السماء الدنيا بمصابيح . .**﴾. فالإيمان بوجود المصابيح لا يعفي أولي

الألباب من البحث عما تتكون منه هذه المصابيح وكيف هي . وهكذا ، تبدو وظيفة الفكر الاعتقادي تقديم الآيات للمؤمن ، بينما تبدو وظيفة العقل النقدي اكتشاف القوانين وتقديمها لكل الناس ، معتقدين أو غير معتقدين . ومن مواجهةٍ ما ، تصحّ نفس الملاحظة على آيات القرآن الخاصة بظواهر الطبيعة . فهذه الآيات تخاطب المؤمنين والكافرين على حد سواء ، ولا تعفيهم جميعاً من البحث الجدلي عن مكوّنات الطبيعة وسيرورتها الأوالية والوظيفية: ﴿ **ألم نجعل الأرض مهاداً . والجبال أوتاداً . وخلقناكم أزواجاً . وجعلنا نومكم سباتاً** ﴾ . فالأرض والجبال والأزواج والنوم لا تعفي العاقل، مؤمناً كان أم كافراً، من تحليل ظواهرها واكتناهها . ولكن القرآن ينشد موقفاً إيمانياً من جانب البشر : ﴿ **أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسوّاها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها . متاعاً لكم ولأنعامكم** ﴾ . فهؤلاء البشر ، الضعفاء أمام الخالق ، هم في منزلة العبيد من الرب الذي يحاسبهم ويعاقبهم : ﴿ **إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت وإذا البحار فُجِّرت وإذا القبور بُعثرت ، علمت نفسٌ ما قدمت وما أخرت** ﴾ . إن هذا التغيير في الطبيعة هو آية على القيام الديني ، وليس ظاهرة تدعو العلماء إلى درسها وحسب . هنا أيضاً يختلف موقف المؤمن عن العالم إزاء تحوّل الظواهر الطبيعية : فالأول يعتبرها من دلائل الغيب ، والثاني براها مادة اختبارية لا صلة لها بالاعتقاد الديني . وتبدو متغيرات الطبيعة في القرآن موضوع قسَم ديني : ﴿ **والفجر ، وليالٍ عشر ، والشفع والوتر ، والليل إذا يسر . .** ﴾ ، ﴿ **والسماء ذات البروج** ﴾ ، ﴿ **والسماء والطارق ، وما أدراك ما الطارق ، النجم الثاقب** ﴾ .

إن كل المسألة الطبيعية تعود في القرآن إلى التدليل على الخالق . فالطبيعة ليست بذاتها ذات أهمية ، لولا ما يقع عليها من أمر الله : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق . ثم الله ينشيء النشأة الأخرى ﴾ ، ﴿خلق السموات والأرض بالحق﴾، ﴿فاطر السماوات والأرض﴾؛ ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين، وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين . . فقضاهن سبع سموات في يومين . . . ﴾ . فالطبيعة كلها لا

قيام لها بذاتها ، ولا منفعة تُرجى منها ، لولا إرادة الله ؛ **﴿ ألم ترَ أن الله خلق السماوات والأرض بالحق ، إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد﴾** ؛ **﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم. . . وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخّر لكم الليل والنهار﴾** ؛ **﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ، ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ، يغشي الليل النهار ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾** ؛ **﴿ هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشىء السحاب الثقال . ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ﴾** ؛ **﴿ أو لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوجٍ كريم ﴾** ، **﴿ والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً ، فسقناه إلى بلد ميت ، فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾** ؛ **﴿ يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، ويُحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون ﴾** ؛ **﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق ﴾** ، **﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾** . إذن ينتهي المطاف في التصور القرآني لخلق الطبيعة إلى أحديَّة الخالق ، الذي لا يكون خلق بدون أمره ، ولا يكون جدل بين الإنسان والطبيعة إلا من خلال هذا الاعتقاد . فمن الله كل شيء وإليه كل شيء . وإذا كان الرعد والملائكة يسبِّحون بحمد الخالق خيفة ، فكيف بالإنسان ؟ هذا هو المعنى الأخير لإشارات القرآن . فالعبادة تكون له وحده ، وكل مخلوق يكون عبده . ومهمة الدين ، في هذا المعنى ، هي أن تجعل الإنسان قابلاً بعبوديته لله ، رافضاً لعبودية ما سواه . وما المظاهر الطبيعية كلها بمستحقة العبادة ، وهي عبدة بدورها لخالقها .

ج ـ الشمس والقمر :

إن دحض عبادة الإنسان للطبيعة وظواهرها من أهم الأمور التي يتوخاها القرآن . فهو إذ يسلب الطبيعة دورها الذاتي المستقل ، وينفي عنها أن تكون بدون أمره ، وأن تفعل دون إرادته ، إنما يضرب المثل للإنسان على عبودية الطبيعة للخالق ، ويدفع به من ثم إلى نبذها عبادياً ، وهي المسخّرة له بأمر الله : **﴿ وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ﴾** (النمل، ٢٤) .

والملاحظ أن الشمس التي كانت لها أهمية كبرى في الديانات الطبيعية القديمة ، ستفقد مكانتها القدسية في الأديان العليا ، وتستمد دورها الديني الجديد من كونها آية من آيات الخالق ، وليس بسبب أهميتها الذاتية (الضوء) بالنسبة إلى حياة الإنسان والطبيعة . فالضوء والماء والهواء والتراب ما هي عناصر الكون فقط ، وإنما هي أيضاً مخلوقات مأمورة ، مسخّرة ، وعابدة لله . فلا تجوز عبادتها . وكذلك القمر الذي كان يراه العرب يرمز لتحولات الحياة والموت والنشور ، وكان قبل القرآن من رموزهم السياسية ـ الدينية ، فصار القرآن من آيات الله ومعجزات خلقه : ﴿ **الشمس والقمر بحسبان . فبأي آلاء ربكما تكذبان** ﴾ ، ﴿ **وجعل الليل مسكناً والشمس والقمر حسباناً** ﴾ ؛ ﴿ **والشمس والقمر والنجوم مُسخَّرات بأمره ، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين** ﴾ ؛ ﴿ **وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره** ﴾ . وهذه الكائنات الطبيعية المأمورة المسخَّرة لا يجدر بالإنسان أن يعبدها ولا أن يتوجس خيفة من تحولاتها . فهي ، أيضا ، لا تتحول إلا بأمره ، وتحوّلها مقدَّر وذو معنى : ﴿**اذا الشمس كوّرت، وإذا النجوم انكدرت ، وإذا الجبال سيِّرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجّرت ، وإذا النفوس زوجت ، واذ المؤودة سئلت. بأي ذنب قُتلت . . .** ﴾ ؛ ﴿ **ألم ترَ إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً. ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً . وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً . . .** ﴾ ؛ ﴿ **ألم ترَ أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ، وسخّر الشمس والقمر ، كلٌ يجري إلى أجل مسمى، وأن الله بما تعملون خبير** ﴾ ، ﴿ **ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل** ﴾ ﴿ **يكوّر الليل على النهار ويكوّر النهار على الليل** ﴾ . ومعنى هذه التحول ديني صرف ، ويدعو للاعتقاد العبادي . وكذلك شأن تحولات النبات والحيوان والإنسان في الطبيعة والكون .

د ـ النبات والحيوان :

ليس النبات والحيوان من نتاج المجتمع الزراعي وحسب ، وإنما يعتبران في نظر الإنسان الديني من مخلوقات الله المأمورة ، المسخَّرة ؛ ومن معجزاته

الشاهدة على قدرته وعلمه اللامتناهيين . ومما لا شك فيه أن الإنسان الزراعي كان يرى الشاهد في ظروف الإقتصاد الطبيعي مدى تعلق حياته بهذا الإقتصاد واعتمادها على نبات الأرض وحيوانها . وكان في الآن ذاته يحاول تفسير التحولات الطارئة أمامه في سيرورات الزراعة وتربية الحيوان . ويشدد القرآن على هذه التحولات الزراعية والحيوانية باعتبارها ذات دلالة دينية محددة : ﴿ **إن الله فالق الحب والنوى ، يخرج الحي من الميت ، ومُخرج الميت من الحي** ﴾ . إذن ليس للنبات وللحيوان حياة بذاتهما ، ولا هما مستقلان ، حرّان ، في تكوّنهما . فهما لا يكونان إلا إذا أمرا بالكون . فلا شيء في الطبيعة كائن بذاته ولذاته ؛ وإنما كل شيء ، دينياً ، كائن بالخالق . وفي تحوّل الإنتاج الزراعي ، لا تتوقف الوفرة والخصوبة إلا على الخالق وحده : ﴿ **كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء** ﴾ ؛ ﴿ **وهو الذي أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به نبات كل شيء ، فأخرجنا منه خضراً ، نخرج منه حباً متراكباً ، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه . . .** ﴾ ؛ ﴿ **والذي أخرج المرعى. فجعله غثاء أحوى**﴾، ﴿**وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان ، يُسقى بماء واحد ؛ ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ ؛ ﴿ **وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها (حنطتها) وعدسها وبصلها ، قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير . .** ﴾ ، (البقرة، ٦١) . ويلاحظ أن دور الإنسان الزراعي مطموس وراء دور الله ، الخالق المطلق : ﴿ **قل الله خلق كل شيء ، هو الواحد القهّار**﴾؛ ﴿**جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً. فإذا أنتم منه توقدون** ﴾ . إنه إذن خلق غير عادي ، فالإنسان حين يزرع ويستنبت الأرض لا يزرع ولا يستنبت إلا ما يشاء الله . وهنا يمكن التساؤل عن الدور المتبقي للإنسان المنتج في المجتمع الزراعي . فهل بمكنة هذا التصور الاعتقادي أن يشجع تطور الإنتاج بمبادرة الإنسان الزارع ، طالما أن ﴿ **الله يضاعف لمن يشاء** ﴾ ، أي طالما إن تزايد الإنتاج لا يقوم على معرفة الإنسان ونشاطه بقدر ما يقوم على الأمر الإلهي ، القَدَر الإنتاجي ؟ نفهم أن التصور الديني التوحيدي يرمي إلى نفي كل اعتقاد بإله آخر ، بخالق آخر غير الله ؛ ولكن يصعب أن

نفهم كيف يستطيع الإنسان أن يقبل ، راضياً مرضياً ، بإلغـاء دوره الإبداعي الملموس في كافة نشاطاته . فالمؤمن شأن الكافر ، يريان أن العمل البشري هو الأسـاس في تطويـر الإنتاج الـزراعي ، مثلاً ، ولكنهمـا يختلفـان في أصـل الخلق : هل هو خلق إلهي أم خلق نشوء وتطور على مدى أحقاب التاريخ . وهذا الاختلاف بين اتجاه عقدي واتجاه نقدي ، لا يؤثر بشيء على واقعة أن العمل البشري لعب دوراً حاسماً في تطوير المجتمع الزراعي . فإذا لم يزرع الإنسان ، بمعرفة ونشاط ، فـإن الاعتقاد لا يبـدل شيئاً من ذلـك . فالعمـل الزراعي ـ النبات والحيوان ـ هما موضوع ممارسة وفعـالية ؛ ولا نعـرف ماذا سيبقى من النبات والحيوان على وجه الأرض بدون عمل الإنسان وخبـرته ، وماذا يُرتجى من الاعتقاد الإيماني ، في هذا المجال ، سوى ثواب الآخرة ؟

إن القرآن يريد بآياته تعليم الإنسان ما لم يعلم ؛ ويريد من علمه هذا أن ينشىء مؤمنين أكثر مما ينشىء علماء نقديين وجدليين . إنه يدعوهم إلى النظر في المخلوقات للاستدلال بها على الخالق : **﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نُصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾** . وكأنه يسألهم من فعل هذا أنتم أم الله ؟ **﴿ والأنعام خلقها لكم فيهـا دفء ومنافـع ومنها تـأكلون . ولكم فيها جمـال حين تـريحـون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بـالغيه الا بشقّ الأنفس . إن ربكم لرؤوف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق مـا لا تعلمـون ﴾** . يبقى من الثـابت دور الإنسـان في الثـورة الـزراعيـة وتـدجين الحيوانات ، وإبداعه وسائل إنتاجه وإنتاج حياته على مدى التاريخ . وهذا يعني أن الخلق الإلهي لا يلغي الخلق البشري ، ولا يمكنه أن ينفيه . فإذا كان الله قد أوجد الطبيعة والإنسان ، فإن هذا الأخير قد أوجد الإنتاج وحفظه بوسائله وطوّره وغيّره في جدل دائم مع نفسـه ومع الـطبيعة . والحقيقـة ، أن القرآن يستدل بآيات تشهد للإقتصاد الطبيعي أكثر مما تشهد للإنتاج الإقتصادي القائم على الجهد البشري في المجتمع الزراعي ـ ولا نسمح لنفسنا بالتمثل بشواهد من المجتمع الصناعي الذي لا يخاطب القرآن أفراده بأي حال ـ : **﴿ وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطـونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغـاً للشاربين . ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ﴾** ؛ **﴿ يخرج من بطونها (النحـل) شراب مختلف ألوانـه فيه شفـاء للناس ﴾** ،

﴿ كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى ﴾ ؛ ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ ، ﴿بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك، . . . بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ﴾ ، ﴿ إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث ، مسلمة لا شية فيها ﴾ . وأما الذين لم يؤمنوا ولم يذهبوا هذا المذهب : ﴿ فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴾ ، أي كان مصيرهم المسخ ، وهو التحول من هيئة عليا (الإنسان) إلى هيئة أدنى (الحيوان) ، فماذا عن خلق الإنسان ؟

هـ ـ الإنسان :

لاحظنا أن الفكر الاعتقادي يتوجه بكل آياته إلى الإنسان ؛ فالإنسان هو موضوع الجذب الاعتقادي ؛ وإذا لم يتم إقناعه بتبعيته الخلقية لخالق أعلى منه ، وجعله يعتقد بأن عمله البشري لا أهمية له ولا قيمة بالنظر إلى الخلق الإلهي ، فإن هذا الإنسان سيبقى جاهلاً بالدين ، أي كافراً . فكيف يقدم القرآن للإنسان صورة عن نفسه ؟

إضافة إلى التصوير الفردوسي لظهور ، الإنسان ، تقدم الآيات القرآنية صوراً شتى عن خلقه . فتارة هو كائن من طين ﴿ هو الذي خلقكم من طين ﴾ ، ﴿ خلق الإنسان من صلصال كالفخار ،وخلق الجان من مارج من نار ﴾ ، ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ﴾ ، ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ، ﴿ وبدأ خلق الإنسان من طين ﴾ ، وهو تارة أخرى كائن من ماء : ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً ﴾ ؛ ﴿ ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ﴾ ؛ ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ﴾ . وهو ، أخيرا ، كائن من نطفة تسقط في قرارها وتنمو وتظهر على الأرض بشراً سوياً : ﴿ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ﴾ ، ﴿ ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم . ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم . ومنكم من يتوفى ومنكم من يُرَدّ إلى أرذل العمر لكيلاً يعلم من بعد علم شيئاً ﴾ ؛ ﴿ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظم لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ ، ﴿ ألم يك نطفة من ماء يُمنى . ثم كان علقة فخلق فسوّى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر على

ان يحيي الموتى﴾ ؛ ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً ﴾ ، ﴿ قتل الإنسان ما أكفره . من أي شيء خلقه . من نطفة خلقه فقدّره . ثم السبيل يسَّره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره ﴾ . ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ﴾ ، ﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴾ . وإلى جانب هذه الصور المتعددة عن خلق الإنسان من الماء والتراب والنطفة والأنبات ، هناك صورة النفس البشرية : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ ، ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾ ؛ ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ، فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به ، فلما أثقلت دعوا الله ربَّهما لئن آيتتنا صالحاً لنكوننّ من الشاكرين﴾ ؛ ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ ؛ ﴿خلقكم من نفس واحدة ، ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلُمات ثلاث ذلكم الله ربكم ، له الملك ، لا إله إلا هو ، فأنى تصرفون﴾ . ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير﴾ . والإنسان في صور خلقه الطبيعية والنفسية والتناسلية المتعددة والمتواصلة ، مدعو دينيا ليكون عبداً لربه الخالق : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ . لكن كيف سيتواجه ، في الاجتماع البشري ، مسار العبودية الربانية ومسار العبودية البشرية ؟ وهل سيقدم الدين حلا للمشكلة ، أم سيكون مشكلة إضافية تواجه تحرر الإنسان ؟

٨ ـ جدلية البشر والاجتماع

يبدو أن الأديان التوحيدية إذ أطلقت البشر من كل عبودية اعتقادية ، ما خلا العبودية الربانية ، لم تقدِّم لهم حلاً حاسماً لمشكلة حرياتهم الشخصية وصراعاتهم الاجتماعية والسياسية . وإذا كان القرآن قدم للعرب حلاً دينياً لمشكلة خلافهم الاعتقادي ، فهو لم ينه خلافهم الاجتماعي وما يترتب عليه من انقسام سياسي وصراعات حزبية حول السلطة الجديدة . وإنما استمرت العبودية الاجتماعية بأشكال متعددة ، غالباً ما كان أولو الأمر والسلطان ، يغطونها ويبررونها بالعبودية الربانية . فما هو المدى الذي يذهب القرآن إليه في تحديد انقياد الإنسان وصراعه في سبيل حقه في الحرية والمعرفة ؟ وكيف يرى القرآن إلى تبدل العلاقات الاجتماعية والعادات ؟ وهل يمكن اجتماعياً أن تقوم وحدة الأمة ، ثم وحدة الدولة ، على مفهوم غيبي للمُلك ، وما يتفرع عنه من انقسام طبقي ؟

٢٣/٨ جدلية الانقياد والصراع :

كان مفهوم العبودية(الجبر ، الجبرية) معروفاً عند العرب قبل القرآن . وكذلك مفهوم الحرية . فهل وقف القرآن ضد الجبرية أو القدرية السائدة في المجتمع الزراعي الرعوي ، وبأي مفهوم للحرية البشرية جاء الإسلام ؟ يلاحظ محمد عمارة « أن القرآن اتخذ من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية العقل واختباره ويناهض القدرية الجبرية »[١] . على أن هذا القول ليس فصلاً في

(١) عمارة ـ محمد : المعتزلة مشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٨ .

الموضوع . فكل شيء يبدو متناقضاً في هذا المستوى من تحديد المواقف والأمور . فالإنسان الديني يبدو في آن عبداً وحراً ؛ والآيات القرآنية متعددة الأوجه والمناحي ما بين حتمية القرآن وحرية الإختيار والفعل . وقبل أن نحلل هذا التعدد الموقفي ، لا بد من الملاحظة أن التمييز بين القدر المحتوم (الذي لا مناص منه) وبين القدر المخروم (الذي يمكن تأجيله باستجابة الخالق لدعاء المخلوق) ما هو إلا من تأويلات المجتهدين ؛ وأن القائلين أن الدين من صنع الله يقابلهم من يخالفهم الرأي ، أمثال محي الدين بن عربي ، فيقولون إن الإنسان هو صانع الدين ومنشؤه . وعليه فإذا كان القرآن يعرّف الإسلام بأنه وحده الدين عند الله ، وأن الدين معناه الانقياد ، فمن البديهى أن نلاحظ أن الإنسان يصنع بنفسه انقياده أو حريته ؟ لكن هل يعتبر الانقياد ، بنظر الإنسان الديني ، نقيضاً لحريته ، أم أنه حرية متناقضة مع المفهوم غير الديني للحرية ؟ إن الانقياد هو ، بمعنىً ما ، التزام بإيمان ، وهذا الإيمان عليه تتوقف القضايا وحول محوره يدور الجدل والصراع . وإذا اكتفى المؤمن بالقول إن كل شيء من أمر الله ، ولا شيء خارج أمره ؛ فإن سواه يرى أن أمر الله ﴿ **كن فيكون**﴾ مثلاً ليس انقيادياً ، وإنما فيه فسحة من الحرية للإنسان ، كما في هذا الفهم الخاص لمعنى الأمر : أن الله بما هو حق يأمر بالتكوين ، ولكن النفس هي التي تنشيء التكوين ؛ فنَسب التكوين هو لنفس الأشياء المتكونة ، وليس للأمر الإلهي ذاته . وهذا التفسير يفصل بين الإرادة ـ الأمر من جهة وبين فعل التكوين من جهة ثانية . غير أن الإنسان يعتقد ، بعامة ، إنه هو أيضا يريد ويأمر ويفعل في آن ، أي أنه حر تماماً . فماذا تنص الآيات صراحة ؟ ثمة وجهان نقيضان على الأقل : وجه الحرية ووجه العبودية الحتمية .

١ ـ وجه الحرية :

١ ـ أن القضية لا تنتهي عند القول الكريم ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ ، لتنحسم مسألة الحرية البشرية من جذورها . فمفهوم التوحيد الديني يتضمن بذاته تمييزاً فريداً ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ ، وينقل قضية الحرية إلى مضمار ديني محدد ﴿ **من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ ، ويحصر الخيار الإنساني في أضيق المجالات ـ فهذه المشيئة المتروكة للإنسان ما هي إلا مشيئة عبادية ، وعلى خيار الإيمان (المعرفة الغيبية) وخيار الكفر (الجهالة الغيبية) يترتب

صراع محتوم بين حزب الله وحزب الشيطان ، حزب المؤمنين وحزب الكافرين ، وإذا كان الله بأمر نبيه بتوحيد البشر حول إيمان واحد ، وبمحاربة الكافرين ، فإن حرية الإختيار الاعتقادي تبدو من وجهة الصراع الديني في حكم المنتهية ﴿ **لكم دينكم ولي دين** ﴾ . فأية حرية يمكن للإنسان ممارستها على هذا الأساس الإنقسامي الصريح ؟

ب ـ إن إختيار الإنسان لغير الإيمان الديني ، يرتب عليه وضعاً اجتماعياً وثقافياً صعباً ؛ فهو يغدو بذلك غير مرغوب فيه ، منبوذاً ، غريباً . وهذا الإختيار لحريته الاعتقادية يعقّد مشكلته بدلاً من أن يحلها ، إذ أن الإختيار لا يؤدي إلى تغير بقدر ما يدفع إلى حرب اعتقادية : ﴿ **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات** ﴾ ، (البقرة ، ٢٥٧) .

ج ـ أنها حرية صراعية بين مفهومين غيبيين : الله والشيطان ، وكل إختيار له ما يقابله وما يوازيه : ﴿ **وإذا فعلوا فاحشة ، قالوا : وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون** ﴾ ، (الأعراف ، ٢٨) . ثم تأتي الآية الفاصلة : ﴿ **الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم** ﴾ (البقرة ٢٦٨) .

د ـ في سياق هذا الإختيار المأساوي للحرية ، يتبلور الموقف الأخير في اتجاه أفضلية الانقياد البشري للعبودية الربانية . وإذا لم ينقادوا فهناك بعد الترغيب التهديد ، وبعد الوعد الوعيد ، وبعد الثواب العقاب : ﴿ **ومكروا ومكر الله ، والله خير الماكرين** ﴾ . إذن كل خيار غير انقيادي يواجه بصراع شديد . ومع ذلك يتحمل الإنسان كامل المسؤلية : ﴿**وما أصابك من سيئة فمن نفسك** ﴾ (النساء ، ٧٩) . لكن لماذا تكون الحسنة من الله ، وتكون السيئة من النفس ؟ ولماذا لا يكون الإنسان حراً مسؤولاً في آن ؟ ﴿ **كل امرىءٍ بما كسب رهين** ﴾ (الطور، ٢١) ؛ ﴿**وأن ليس للإنسام إلا ما سعى**﴾ ، (النجم ، ٣٩) ، ﴿**ولا تزرْ وازرة وزرَ أخرى**﴾ ، (الأنعام، ١٦٤) . لكن القول الفصل لله وحده : ﴿**وأنه هو أغنى وأقنى**﴾ ، (النجم ، ٤٨) .

هـ - يحدد القرآن العمل بمعناه الديني مقياساً لسلوك الإنسان وأخلاقه وحريته : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾ . ﴿ **وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم** ﴾ ، ﴿ **وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون** ﴾ ، ﴿ **ليبلوكم أيكم أحسن عملاً** ﴾ . وإزاء هذا التحديد الديني لماهية العمل البشري ودوره ، تزداد مشكلة الحرية نقداً واقتراباً من الحتمية : ﴿ **قل : كل يعمل على شاكلته . . .** ﴾ ؛ ﴿ **إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها** ﴾ ؛ ﴿ **فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ ؛ ﴿ **من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها . وما ربك بظلّام للعبيد** ﴾؛ ﴿ **من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب** ﴾ .

٢ - وجه الحتمية :

أ - لاحظنا أن الآية القائلة ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك** ﴾ إنما تفسح مجالاً في حرية الخيار والفعل ، وتحمل الإنسان مسؤوليات سيئاته ، وتعفيه من فعل الحسنة التي هي من الله . ولكن الآية : ﴿ **وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل : كلّ من عند الله** ﴾ ، تلغي تماماً فعل الإنسان ، وتحتم عليه الانقياد التام .

ب - يزداد الانقياد الاعتقادي وضوحاً في الآية : ﴿ **فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ . وربما يذهب البعض إلى تأويلها بأن محاربة الكافرين هي بأمر الله ومرضاته ، ولكن الذي لا لبس فيه ، هو أن فعل الرمي والقتل عائد لله وحده ، وأن الإنسان ينفذ في القتال أمر الكون .

ج - ثم يعود كل شيء إلى المحتوم الإلهي ، فتزول حرية الإنسان تماماً ، إزاء قدرية البشر إلى مؤمنين وكافرين ، خارج إرادتهم وخيارهم ومسؤوليتهم : ﴿ **هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن** ﴾ ؛ ﴿ **فريق في الجنة وفريق في السعير** ﴾ ، ﴿ **إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون** ﴾؛ ﴿ **يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين** ﴾؛

﴿ **أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا** ﴾ ﴿ **فلو شاء لهداكم أجمعين** ﴾ ، ﴿ **ولكن يُضل من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾ ؛ ﴿ **ولو شئنا لآتينا كل نفس هـداها ولكن حق القول مني لأمـلان جهنم من الجنة والناس أجمعين**﴾ (السجدة ، ١٣) ؛ ﴿**سنَّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنَّة الله تبديلا**﴾ . ولكن ، في مواجهة الحتمية والحرية بالمعنى الديني ، ماذا يقدم بالقرآن من تفسير وتعليل لتغير البشر وعلاقاتهم ؟

٣ ـ تغيُّر البشر :

تارة يبدو التغيُّر أمراً إلهيـاً ، محتومـاً ؛ وتارة يبـدو مشروطـاً بتبدل النفس البشرية . وإذا كان القرآن لا ينفي التراتب الاجتماعي ؛ فإنه في الآن ذاته ، يقدم نظرية في الإستواء والتمايز .

١ ـ إمكان التغيُّر :

١ ـ يؤكد القرآن على إمكان التغيُّر والتبدّل الدائمين . ولكنه تغير مشروط بأمر الله ، متصـل بإرادتـه . فالتغييـر هو الله الـدائم ، الأبد ، الأزل . وأمـا المخلوقات فهي من عالم الكون والدثور ـ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام . فهل من المعقول أن تزول البشرية ويتغير كل شيء ؟ أليس في الوجود كون ثابت ودثور متحول ؟ وإلا كيف نعرف المتغير من غيرٍ المتبدل ؟ إذا نظرنا في إمكان التغير على مستوى الاجتماع البشري ، مثلاً ، نلاحظ أن القرآن يشدد على التنـاقض وإمكـان تحـولـه إلى عكسـه : ﴿ **بعضكم لبعض عـدو** ﴾ (الأعراف ، ٢٤) ، ثم ﴿ **أموالكم وأولادكم فتنة** ﴾ ، (الأنفال ، ٢٨) ؛ ثم التحـول ﴿**كنتم أعداء فـألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمتـه إخوانـا**﴾ ، (آل عمران ، ١٠٣) ، ﴿**فإذا الذي بينك وبينه عداوة وكأنه ولي حميم**﴾ (فصلت، ٣٤) .

٢ ـ أن شرطية التحول وعليته ، تعودان لله : ﴿ **وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له ، وما لهم من دونه من والٍ** ﴾ ؛ ﴿ **يبـدّل الله سيئاتهم حسنـات** ﴾ . ولكنهمـا تعودان أيضـا للبشر : ﴿ **إن الله لا يغيـر مـا بقـوم حتى يغيـروا مـا بأنفسهم** ﴾ (الرعد ، ١١) . وللنفس هنا معـان منها : الجنس ، الحـالة . ويمكننا أن نضيف القصد والإرادة . فإمكان التغير يصبح ذا طرفين ـ أو حبلين : حبل من الله وحبل من الناس ـ : ﴿ **ويدرؤن بالحسنة السيئة** ﴾ ؛ ﴿ **الحسنات**

يذهبن السيئات ﴾ . ذلك أن التغير البشري إذا لم يكن ممكناً ، فكيف ينقلب العدو صديقاً ، الكافر مؤمناً ؟ وكيف تكون التوبة ممكنة وكيف يكون الغفران ؟

٣ ـ والحق أن القرآن يضع الإنسان في مكرمة بالغة . فهذا المخلوق **﴿ في أحسن تقويم ﴾** عرضة بإرادته ، وبنفسه ، للإنقلاب ، والإرتداد ، بحكم إمكان تغيره . والتغير هو ، في النهاية ، حد الحرية . إنه إمكانها الأساس ، وميدان الخيارات . فالذي يقول إن الإنسان متغير بأمر الله وحسب ، فكأنه يحكم على الإنسان بالعبودية الربانية ويجرده من شخصيته الإنسانية الحرة . والذي يقول إنه متغير موضوعاً وذاتاً ، فإنه يعيد شرط الحرية إلى مجالها التاريخي والاجتماعي الصحيح . فنحن لا نستطيع القول إن الإنسان حر فيما يفعل ، بالمعنى الديني للخلق الإلهي المطلق ـ وهو مثلاً لا يستطيع أن يستحيل قردا ، أي إلى غير حالته وجنسه . ولكن القرآن يشير إلى إمكان مثل هذا التغير المسخي **﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾** . على كل الإنسان لا يرغب في الإنمساخ ، وهو يجاهد تاريخياً في سبيل ترقيته . أما كون النفس **﴿ أمارة بالسوء ﴾** ، فهي أيضا أمارة بالخير والحق والجمال والتقدم والأحسن . ولهذا فإن القرآن يبرز ، كذلك ، القيمة الجوهرية المطلقة للنفس البشرية : **﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾** ، (المائدة ، ٣٢) .

ب ـ التراتب الاجتماعي :

لا نجد في القرآن نظرية اجتماعية ، لا تتوفر فيه مقومات نظرية طبقية . ولكن بعض آياته تؤكد ، رغم مؤاخاة الناس ، وتآخي المؤمنين في مجتمعهم الجديد ، على تمايز طبقي وتراتب اجتماعي صريح . ويبدو أن إمكان الانتقال الإجتماعي أو التبدل الطبقي مرهون بإرادة الله أيضاً . كما أن إلغاء الطبقية غير وارد صراحة ، وإن كانت نظرية الإستواء تصلح نواة لنظرية في المساواة الاجتماعية بين البشر . تقول الآية : **﴿ ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم ﴾** ، (الأنعام ، ١٦٥) . وقد يُجاب بأن هذه الآية لا تخصص فئة اجتماعية على فئة ، ولا طبقة على طبقة ؛ وإنما ترمي إلى إظهار التمايز والتنوع . ولكن الآية (النحل ، ٧١) تبدو حاسمة في هذا الشأن : **﴿والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق ﴾** . والرزق له معنى إجتماعي

وإقتصادي ، وليس له معنى التنوع البشري . والآية (الإسراء ، ٢١) : ﴿ **أنظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض** ﴾ لها تفسير متمم (أي في الرزق والجاه) . وتعطي الآية (الزخرف ، ٣٢) دليلاً قاطعاً على قول القرآن بالتراتب الاجتماعي والتمايز الطبقي : ﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا**﴾ (أي مسخراً بالعمل للآخر) .

ج ـ الإستواء :

إذا استثنينا مضمون الآية (النحل ، ٧٥) التي تشير إلى عدم إستواء العبد والحر ؛ فإن بقية آيات الإستواء لا تتناول بحالٍ مشكلة التمايز الطبقي ، وإنما تستخدم منظور الإستواء (التقابل والتوازي) ، مرشداً للفرقان الديني : ﴿ **وما يستوي الأعمى والبصير ، والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء** ﴾ ،(غافر ، ٥٨) . ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ (الزمر ، ٩) . ﴿ **ولا تستوي الحسنة ولا السيئة** ﴾ (فصلت ، ٣٤) ، ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب**﴾ . ﴿**وما يستوي الأعمى والبصير . ولا الظلمات ولا النور . ولا الظل ولا الحرور . وما يستوي الأحياء ولا الأموات** ﴾ .

٨/ ٢٤ جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية :

أ ـ العادات والثقافة :

يتعامل القرآن مع عادات العرب وثقافتهم تعاملاً توحيدياً صريحاً ، فيجب العادات غير المؤتلفة مع الثقافة الدينية ـ ومنها العبادة وطقوسها الجديدة ـ ويبقى على ما هو مؤتلف معها . وكذلك في مواقفه من الفنون والشعر والعلم والمعرفة .

١ ـ يدين القرآن التماثيل والأصنام والأوثان : ﴿ **إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون . قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين** ﴾ ، (الأنبياء ، ٥٢ ـ ٥٣) ؛ والتماثيل هي الأصنام المعبودة والممثلة لبعض مظاهر الطبيعة أو المجتمع . غير أن القرآن يقر المناسك ﴿ **ولكل أمة جعلنا منسكا** ﴾ (الحج ، ٣٤) ، أي مكاناً للقربان أو للذبح ؛ كما يقر بعض الشعائر المعروفة والمؤتلفة

مع عادات العرب الدينية : ﴿ **والبدن جعلناها من شعائر الله** ﴾ ، (الحج ٣٦) أي الإبل من إعلام دينه ؛ كما يقر سعي هاجر بين الصفا والمروة بحثاً عن الماء لإبنها إسماعيل : ﴿ **إن الصفا والمروة من شعائر الله** ﴾ ، (البقرة ، ١٥٨) ، والشعائر جمع شعيرة وهي أعلام الدين . وكذلك الحال بالنسْبة إلى الشعائر الأخرى كالحج والصوم والصلاة ، والعادات كالإختتان والتطهر بالماء (ماء زمزم في الاصل ، وكل ماء فيما بعد) . يبقى أن نشير مجدداً إلى أن موقف القرآن من عادات العرب عموماً والدينية خصوصاً كان يقوم على تخطي عبادة الطبيعة وعبادة المجتمع ، وهذا ما يؤكده عبد المجيد وافي : « وموقف الرسول من الأصنام أو الأوثان ليس لذاتها كفرع أو لون من ألوان الفنون التشكيلية ، ولكن لأنها تحمل موقفاً دينياً لا يرضاه الإسلام بل يجابهه بالحرب ويأمر بإزالة كل ما يدل عليه . . . إذ أن الأصنام والأوثان تماثيل لأشخاص كان لهم وجود فعلي في أزمان غابرة ، كرّمهم قومهم ثم ارتفع التكريم إلى درجة التأليه »[1] .

ب ـ مهما يكن الاجتهاد التفسيري والتبريري ، فإن الدين إذ يسقط تصوراته العبادية على الثقافة ، ويقسمها إلى تحريم وتحليل ، فإنما يحد من حرية الإنسان ويلغي بعض جوانب نشاطه الثقافي والفكري والفني ، وبشكل خاص النشاط الجديد على المجتمع العربي القديم مثل نحت التماثيل . فتحريم التماثيل يلغي أيضاً دور الإنسان المثال ؛ وسيكون لهذا الإلغاء إنعكاسه غير المباشر على التمثيل الفني وما يلازمه من مسرح ومنمق وصور . فإلى جانب تحريم صنع التماثيل ، نجد تحريم تصوير صورة الحيوان ، بحجة أن مثل هذا التصوير يُراد به مضاهاة الله في الخلق ، وأن الإنسان لا يجوز أن يماثل الله في الخلق . وهناك من يذهب مذهباً آخر ، فيقول بتحليل فن التماثل والتصاوير ، سنداً إلى الآية ﴿ **يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل** ﴾ ، (سبأ ، ١٣) ، والآية : ﴿ **أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن الله** ﴾ ، (آل عمران ، ٤٩) .

ج ـ ثمة من يذهب إلى القول بأن القرآن يبيح الفنون السمعية ، رغم إدانته الفنون البصرية والتصويرية . ويقولون إن سبب هذه الإباحة يعود إلى أن الغناء

---

(١) محمد : نظرة عصرية جديدة ، مرجع سابق ، ص ١١٠ ، فصل : محمد والفنون .

يظهر فرح الناس يوم العيد ويوم الزفاف ـ أي أن الفن يؤدي خدمة اجتماعية ، فيغدو الغناء مستحباً . وكذلك الضرب على الدف . لكن ماذا نقول في الآية ﴿ **ومن شر النفّاثات في العُقد** ﴾ ؟ هل يمكننا الزعم أن القرآن يحرم كل فن وثقافة يلهيان المؤمن عن عبادة ربه ؟ لنتمثل موقفه من الشعر والشعراء . فنلاحظ من جهة أنه يدفع عن النبي ﷺ اتهامه بالشعر : ﴿ **وما علّمناه الشعر** ﴾ ، ﴿ **وما هو بقول شاعر** ﴾ ؛ ونلاحظ من جهة ثانية أنه ينقد الشعراء بقوله : ﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون** ﴾ ، وفي هذا تحديد لنوع الشعر المحرم ، أي المخالف للدين وأحكامه وأغراضه . والحال ، فكيف يمكن الافتراض أن القرآن يبيح الشعر ؟ إنه يبيحه كأداة لخدمة الدين ويحرمه كأداة من أدوات الثقافة الإنسانية المتحررة من كل قيد . وهذا الموقف مماثل لموقفه من العقل والعلم والمعرفة ، كما أشرنا وكما سنرى .

د ـ من الثابت أن قاعدة الحلال والحرام ، المرتكزة إلى المقدس والمدنس ، تبدو فاعلة في كل مضامير الفكر الاعتقادي وفي كل مواقفه . وقبل الخوض في جدلية العلم والمعرفة ، لا بد لنا من توضيح بعض المواقف الأولية وبعض المدارك . إن العلم بنظر القرآن إلهي ، واحد ، وهو علم من الله لآدم والأنبياء : ﴿ **وعلَّم آدم الأسماء كلها** ﴾ ، (البقرة ، ٣١) ، ﴿ **قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ؛ قال : ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون**﴾ ، (البقرة ، ٣٣) . كما أن العلم يوحى به إلى المرسلين فيتعلمون ما كانوا جاهلين ؛ أي أن العلم تعليم بالوحي . وتمتاز المعرفة البشرية بأنها وليدة الصراع والاكتساب ، يتجاذبها الباطن والظاهر ، الإخفاء والإظهار ، الإعلان والكتمان : ﴿**وقلنا اهبطوا بعضكم لبعضٍ عدو** ﴾ ، (البقرة ، ٣٦) ، ﴿ **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم** ﴾ . وأما المدارك القرآنية التي ينبغي إبراز حدودها الثقافية في مجال نقاشنا لجدلية العلم والمعرفة ، فمنها : أن جبرائيل هو عبد الله تارة ، والروح القدس تارة ؛ وأن إبراهيم هو خليل الله ، صديقه ، الفقير القريب إليه ؛ وموسى هو الكليم ، المخاطب لربه ، وأن عيسى هو المسيح ، ومحمداً ﷺ الأمين ، ومنها أن الدين هو الإسلام أي الانقياد ؛ وأن الإمام هو القدوة في الدين ، والكتاب هو

الفرض ، والحكمة هي الأحكام ، والملة هي المذهب والحزب والأمة (كما أسلفنا) ، وأن الحنيف هو المائل عن الأديان كلها إلى الدين القويم ، الإسلام . والأجر هو الثواب ؛ والوجه (وجه الله) هو القبلة ، الجهة ، الكعبة ؛ وهو أيضاً الوجاهة (الوجيه ج الوجهاء ، العين ج الأعيان) . وأن العقل هو الفهم ، وهو النهية (ج النهى) واللب (ج الألباب) إلخ .

وبعد ، فإن جوهر المسألة يعود إلى أن القرآن يحصر العلم بالله وحده ، ويفسح مجال التعلم للإنسان من طريق الوحي النبوي ، أي أن الإنسان لا يعي ولا يعلم بذاته. ولكنه يعرف، ومعرفته مشروطة ليس بتاريخه ومجتمعه، وإنما بإيمانه الديني ، بالوحي (بعلم الله) المنزَّل على النبي ﷺ لتعريف البشرية . فهل هذا يعني سلبية المعرفة البشرية خارج الدين ، ويعني عبثية الجهد والصراع لاكتشافها وتطويرها ؟

- العلم لله وحده ، لا شريك له من الملائكة ولا من البشر في علمه : ﴿ **قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ ؛ **والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ ، ﴿ **إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون** ﴾ ، ﴿ **إني أعلم غيب السماوات والأرض** ﴾ . ﴿ **يوم يجمع الله الرسل ، فيقول : ماذا أُجبتم قالوا : لا علم لنا . إنك أنت علّام الغيوب** ﴾ ؛ ﴿ **قل إنما العلم عند الله** ﴾ ، ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾ . ﴿ **وسع ربي كل شيء علماً** ﴾ . ﴿ **فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ .

- بيد أن العلم الإلهي يتنزل إلى البشر من طريق الوحي ، ويخاطب عقولهم معلماً ومرشداً وناقداً : ﴿ **كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون** ﴾ ﴿ **لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون** ﴾ ، ﴿ **وإذ سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق** ﴾ ؛ ﴿ **يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولو الألباب** ﴾ ؛ ﴿ **وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء** ﴾ ، ﴿ **فاتقوا**

الله يا أولي الألباب .. ﴾ ، ﴿ أفلا تعقلون ﴾ ، ﴿ قد فصَّلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ ﴿ ... لقوم يفقهون ﴾ ﴿ كذلك نفصِّل الآيات لقوم يتفكرون ﴾ ، ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون ﴾ ، ﴿ لأولي النهى ﴾ ، ﴿ .. لقوم يتقون ﴾ . ﴿ ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ﴾ . ﴿وقل ربِّ زدني علماً ﴾ .

● بعد هذا التوكيد على عقل البشر وعلمهم وفقههم وتفكرهم وإيمانهم وتقواهم وتذكرهم ، وطلبهم المزيد من العلم ؛ ينتقد القرآن المعرفة البشرية القائمة على باطن وظاهر ، ويعبد التوكيد على أن علم الله شامل مطلق،وأن علم الإنسان مرهون بعلمه: **﴿يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك ﴾ ، ﴿ يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون ﴾ ، ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾ ، ﴿ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾؛ ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب،وأكثرهم لا يعقلون ﴾ ؛ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ... قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار لعلكم تشكرون ﴾ ، ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ .**

● وإذا جادل الإنسان العاقل بمضامين هذا الفكر الاعتقادي ، فهو إما أن لا يحظى بجواب واضح وإما أن يُتَّهم ويُدان بشكل قاطع : **﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتّبع كل شيطان مُريد ﴾ ؛ ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾ ؛ ﴿ وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة بما كنتم فيه تختلفون ﴾ ، ﴿ من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ، ذلك الخزي العظيم ﴾ .**

٢ ـ الحلال والحرام :

يحدد القرآن أحكام الحلال والحرام ، ولكنه لا يقدم لهما تفسيراً آخر سوى الأمر الديني . فهل يمكننا أن نجد ، وراء هذا الأمر الديني ، علة إجتماعية أو

سبباً إقتصادياً أو دافعاً ثقافياً ؟ هنا تنطرح أيضاً مسألة الترابط الجدلي بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلقاته الإجتماعية . فالحيازة الخاصة للأرض ، للمواشي ، في المجتمع الزراعي ـ الرعوي ، يمكن اعتبارها سبباً لعادة التحريم ، ولظهور حق ملكية الغير ، الملكية الخاصة التي أنجبها التحريم الديني وأحل انتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمتاجرة إلخ . على أنه يمكن الافتراض كذلك بأن اكتشاف الزراعة وأدوات الإنتاج وتقسيم العمل ، دعا من الوجهة الإقتصادية إلى إقامة الملكية الزراعية الخاصة ، سواء في شكل الحيازة أم في شكلِ الإقطاعة أم في شكل التملك المحض . وحين دعا القرآن اعتبار الأرض مُلكاً لله ، فإنه لم يلغ الملكية الخاصة ، وإنما أعاد إليها أصلها الديني الصرف ، عند العرب ،حين ظهرت ربما لأول مرة في شكل الحَرَم . وهناك علة إجتماعية تنطرحُ في مسألة الحلال الجنسي والحرام الجنسي . فوراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ إجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب ؛ وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال . وأخيراً ، ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحريم، منها مفهوم الدناسة ومفهوم القداسة، باعتبارهما من مكونات الأخلاقية الإجتماعية لدى عرب ما قبل القرآن . فما هو ، بالتحديد ، المغزى التاريخي لظاهرة التحليل والتحريم ؟ هل هو مغزى إقتصادي ، طبقي ، ثقافي ؟ أم هو مغزى ديني ، منزَّل ، لا جدال فيه ولا سجال ؟

إن الدين بوصفه ، نتاجاً من نتاجات العمل البشري في التاريخ ، لا يتنافى على مستوى تفسير هذه الظاهرة ، مع إمكانات التفسير العقلاني لها ففي القرآن مرونة كبيرة في تناول مسألة التحليل والتحريم ، باعتباره مسألة خطيرة تمس مباشرة عادات العلاب وعلاقاتهم الإجتماعية ، وحالتهم الثقافية والاعتقادية .

أ ـ فمن جهة أولى يقدم القرآن صورة عن مفهوم **الحلال المُطلق** ؛ وهذا ما يتبدّى من مضمون الآية : ﴿ **يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً** .. ﴾ ، (البقرة، ١٦٨) . وهذا التحليل على إطلاقه يتلاءم مع التصور الفطري ، البدئي ، لتعاطي العربي القديم مع نتاج أرضه .

ومن جهة ثانية يتخذ القرآن موقفاً مؤقتاً هو بين التحليل والتحريم ، من مسألة

ألعاب الناس (عادة الميسر) وشرابهم (تعاطي الخمر) ؛ فيميل إلى إدانة الميسر والخمر دون تحريمهما (ومنافع للناس) ودون تحليلهما (إثم كبير) ، ولكن مع التأكيد على أن إثمهما أكبر من نفعهما ، كما في الآية : ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر . قل فيما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾

وأخيراً يحدد القرآن مفهوم **الحرام المطلق** ، الحرام الذي لا يقبل التحليل قطعاً ، كما تقول الآية : ﴿ **إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل به لغير الله** ﴾ ، (البقرة، ١٧٣) ، أي أن التحريم المطلق يشمل من ناحية ما هو غذائي كاللحم والدم الكريهين ، ويشمل من ناحية ثانية ما هو اعتقادي ـ كالإهلال لغير الله ، أي رفع الصوت وقت الذبح بصيغة أخرى غير صيغة « الله أكبر » مثلاً ـ أي ما هو متعلق بالاعتقاد الديني .

ب ـ على أن الآيات القرآنية تكتشف جوانب شتى من ظاهرة الحلال والحرام : مثل الانقسام الإجتماعي وتحديد العلاقات ، والتحريم الزراعي والإقتصادي ، وأخيراً تحليل الجنس وتحريمه .

١ ـ أشرنا فيما سبق إلى أن القرآن يعتبر الرزق من لدن الله . لكن كيف انقسم هذا الرزق الإلهي إلى مقدس ومدنّس ، محرَّم ومحلَّل ؟ ربما يكون هذا الانقسام في رأي البعض من دلائل التحولات في الوشائج الإجتماعية ومن عقابيل الانقسام الإجتماعي ذاته ؛ وربما يكون في رأي البعض الآخر من آيات الله وأحكام شريعته وحسب ، كما تقول الآية : ﴿**قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً . . .**﴾ ، بمعنى أن مثل هذا الانقسام هو من هدي الله ووحيه ، وليس من اختيار البشر أنفسهم . فعلة الحرام والحلال إلهية ، ولكنها تقبل إمكان التغير : ﴿**ولأحلّ لكم بعض الذي حرم عليكم**﴾ (آل عمران ، ٥٠) ، ولكنه تغيُّر بأمر إلهي : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيِّبات ما أحلَّ الله لكم . . .**﴾ أو ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تحلّوا شعائر الله ولا الشهر الحرام**﴾ . يبقى أن جدلية الحلال والحرام لا تعود إلى البشر ولا إلى سياق سيرورتهم الإجتماعية ، هي في نظر القرآن ، وإنما تعود إلى الله وحده . وهو الذي يقسم ، أيضاً ، الزمن إلى قدسي ودنيوي ، محرَّم ومحلَّل : ﴿**الشهر**

الحرام بالشهر الحرام ، والحرامات قصاص﴾ ؛ ﴿وإنما النسيء زيادة في الكفر ، يُضل به الذين كفروا ، يحلُّونه عاماً ويحرّمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرَّم الله ، فيحلُّوا ما حرّم الله ، زُيِّن لهم سوء أعمالهم . . . ﴾ .

٢ ـ إن الناس في مجتمعهم اعتادوا بحكم تغيراته وتغيراتهم ، على الانتقال من الحلال إلى الحرام ، ومن الحرام إلى الحلال . فإزاء الإنتاج الزراعي والرعوي تتعدد العادات الإجتماعية وتتبدل هي ومحمولاتها الثقافية . فمن ينتج الخمرة لا بد أن يعتاد على شربها ، وإلا فكيف أنتجوها ولماذا ؟ إن القرآن لا يدين إنتاجها ، وإنما يحذر من تعاطيها ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى** ﴾ ، ثم يحرّمها إطلاقاً ، فهي ليست من الطيّبات الحلال : ﴿ **يسألونك ماذا أحل لهم . قل : أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح . .** ﴾ ، ﴿ **اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلٌ لكم وطعامكم حل لهم** ﴾ ، ﴿ **ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناح فيما طُعموا إذا ما اتقوا آمنوا وعملوا الصالحات . ثم اتقوا وآمنوا . ثم اتقوا وأحسنوا . والله يحب المحسنين** ﴾ ؛ ﴿**وأحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة . . .** ﴾ . وفي مقابل هذا التحليل للإنتاج الزراعي ، يحرّم القرآن بعضاً منه : ﴿ حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به ، والمخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبْع إلا ما ذكيتم ، وما ذُبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم ، يئس الذين كفروا من دينكم ﴾ ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرُم ﴾ ، ﴿ وحرِّم عليكم صيد البر ما دمتم حُرُماً ﴾ ، ﴿ إنما حَرَّم عليكم الميتة والدَّم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ . وكذلك ينقض القرآن بعض عادات العرب التحريمية ، في قوله : ﴿**ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام . . .** ﴾ . أما التحليل والتحريم في المضمار الإقتصادي ، فيقتصر على نحليل التجارة وتحريم الربا (البقرة ، ٢٧٥) ، وعلى الوفاء بالعقود : ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ . وعلى تحريم الميسر ، شقيقة الربا ، مع الأنصاب والأزلام .

٣ ـ يحرم القرآن التعاطي الجنسي في مواقيت الحج ﴿ **فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج** ﴾ ، ويشدد على التطهر بالماء

بعد الجنس ﴿ **وإن كنتم جنُباً فاطهروا** ﴾ ، وعلى تحريم الفواحش : ﴿ **قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق . .** ﴾ ، ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون** ﴾ . وأحل للرجال الجنس لقاء أجر : ﴿**اليوم أحل لكم الطيبات . . . والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان . .** ﴾ .

٣ ـ الترغيب والترهيب :

يعمد القرآن في آن واحد إلى ترغيب الناس بثواب الآخرة إذا آمنوا وأطاعوا ، وإلى ترهيبهم بالقمع (النار) إذا أثموا وكفروا . فلا إيمان بلا ثواب ، ولا إثم بلا قمع . وهذه المثنوية مبدئية ، ولكنها قابلة للتبدل الجدلي ، سواء بالرجوع عن الكفر إلى الإيمان ، أم بالتوبة والاستغفار من « الغفور الرحيم » . فهل هذا يعني أن القمع هو العلاج الوحيد للإثم الديني ؟ وماذا يبقى لدور الإقناع على مستوى الفكر الاعتقادي ؟

أ ـ من الواضح أن الترغيب القرآني ، الوعد بالجنة والخلود ، يؤدي على مستوى الاعتقاد الديني إلى تمثل نمط من الثواب والأجر ، يمكن وصفه **بالنمط الفردوسي** . لكن ، هل نجد أساساً زراعياً ـ رعوياً وتجارياً ، لمثل هذا النمط ؟ وهل له صلة ، مع نقيضه ، **النمط الجحيمي** ، بالمجتمع العبودي ؟

يقدم القرآن تصوراً متعدداً للجنة . فهي بالغة الاتساع ، شاملة للسماء والأرض معاً ، وكأنها الكون بمعنى الاتساع وأيضاً بمعنى الوجود : ﴿ **وجنة عرضها كعرض السماء والأرض** ﴾ ، (الحديد، ٢١) . ومن الواضح مغزى السماء والأرض وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع الزراعي وإلى العربي القديم . ويبدو وصف الجنة ـ أو الجنات ـ بالغ الأثر في النفوس : ﴿ **وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً ، قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ، وأتوا به متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهَّرة وهم فيها خالدون** ﴾ . فالماء الذي أشرنا إلى دلالته الرمزية يعود

هنا مع رمز (الأنهار) ، ويأخذ شكل الحياة ومادتها الإقتصادية (الرزق) ويتسع ليشمل (الأزواج المطهَّرة) ويتتوج بالخلود . أَليست هذه الأوجه الكبرى لمسألة الحياة الزراعية ؟ إن القرآن يعيد التذكير والترغيب بهذا النمط الفردوسي ، هذه النعمة الإلهية . **﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم ، وإياي فارهبون ﴾** ، **﴿ اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ﴾** . ويصنِّف القرآن المؤمنين تصنيفاً لونياً (الوجه الأبيض) لتمايزهم عمن اسودّت وجوههم من الكفر : **﴿ وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون ﴾** . ثم تبرز أهمية وزن الأعمال يوم الحساب الأخير : **﴿ والوزن يومئذٍ الحق ، فمن ثقُلَت موازينه فأولئك هم المُفلِحون ﴾** ؛ **﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ، أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾** . والمؤمنون أولياء بعضهم البعض ، تجمعهم طاعة الله ورسوله ، وتنتظرهم الجنة : **﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة (المال ، ثم بيت المال) ويطيعون الله ورسوله . . . ﴾** ، **﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرؤن بالحسنة السيئة أولئك لهم عُقبى الدار ﴾** . ويبدو أن القرآن يوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، مؤكداً على ثواب الآخرة : **﴿ الله يبسط الرزق لمن يشاء ويُقدر ، وفرحوا بالحياة الدنيا ، وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع ﴾** . **﴿ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن ، فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾** . **﴿ وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب ، وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ﴾** ـ أي الحياة الحقيقية ، الدائمة ، الأخيرة ، ليست في هذه الدنيا ، وإنما في سواها : **﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات . . لهم جنات عدن . . ﴾** . فتجدد الحياة الطيبة هو أجر المؤمن ، والإيمان أفضل تجارة روحية للإنسان ـ إذا جاز التعبير ـ : **﴿ إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات ، والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات ، والحافظين فروجهم والحافظات ،**

والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً ﴾ ﴿ إن الذين يتلون كتاب الله ، وأقاموا الصلاة ، وينفقون مما رزقناهم سراً وعلانية ، يرجون تجارة لن تبور ، ليوفيهم أجورهم ، ويزيدهم من فضله ، إنه غفور شكور ﴾ .

ب ـ أما الترهيب، أو القمع، فهو عقاب الآثمين دينياً، الجانحين عن الحق إلى الضلال : ﴿ **فماذا بعد الحق إلا الضلال ، فأنى تُصرفون** ﴾ . ويظهر القمع الترهيبي في نمط اخر هو : النمط الجحيمي . نمط استمرار عذاب الإنسان وآلامه الذي بصوره القرآن على هذا النحو : ﴿ **فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين** ﴾ . لكن هل نجد صلة نقيمها بين عذاب القيظ الصحراوي وبين العذاب الجحيمي بالنار ، بالحرارة ؟ لا نود الاسترسال في أسطورية النار عند العرب ، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مخافة الإنسان من الموت بالنار أو بالدم ، وأن ترهيبه بهما أو بها وحدها كافٍ لقمعه وزجره : ﴿ **يوم تبيَّض وجوه وتسود وجوه ، فأما الذين اسودت وجوههم ، أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون** ﴾ . وهنا نتساءل عن معنى الآية : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ ، بينما تقول آية أخرى : ﴿ **إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ، فليذوقوا العذاب** ﴾ . إذن يمتاز الكافر ، ذو الوجه الأسود يوم القيامة ، بالخسارة والخسران : ﴿**ومن خفَّت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون** ﴾ ، ﴿ **المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمُنكر وينهون عن المعروف ، ويقبضون أيديهم ، نسوا الله فنسيهم ، إن المنافقين هم الفاسقون** ﴾ . فالكافر المنافق ، هو المثنّوي المزدوج كالنفق ، له وجه وله قناع . وإثم النفاق عقوبته القمع الشديد : ﴿ **والذين كسبوا السيئات ، جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلّة ، مالهم من الله من عاصم كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً ، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** ﴾ ؛ ﴿ **ربنا أطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم ، فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم**﴾؛ ﴿**ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة، ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور. ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسَّته ليقولنّ ذهب السيئات عني ، إنه لفرح فخور . إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كبير** ﴾ .

فكان الكافر هو اليئوس الكفور تارة والفرح الفخور تارة ، وأما المؤمن فهو خارج اليأس وخارج الفرح الدنيوي . وإذا كان الفرح في الدنيا بالمال وبالبنين ، فإن الآخرة لا ينفع فيها مال ولا بنون . والمؤمن يدرك ذلك ، خلافاً للكافر : ﴿ **والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفَّاه حسابه والله سريع الحساب . أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها . ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**﴾ . وكأن النور ثواب المؤمن ، والنار عقاب الكافر : ﴿**إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بها سرادقها ، وأن يستغيثوا يُغاثوا بماء كالمهُلِ يشوي الوجوه . بئس الشراب وساءت مرتفقاً . .**﴾ ؛ ﴿**إنه من يأت ربه مجرماً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا**﴾ ؛ ﴿**يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً . ونسوق المجرمين إلى جهنم وِرداً**﴾ .

ج ـ إن أحكام الإيمان والكفر ، الحلال والحرام ، تبرز معها إذن نمطاً فردوسياً ونمطاً جحيمياً ، أحدهما أجر وثواب وثانيهما إثم وقمع . غير أن القرآن يفسح في المجال لأصحاب الأعراف ، أي لمن تساوت حسناتهم وسيئاتهم في الدنيا ـ وكأن الأعراف سور أو برزخ بين الجنة والنار ، بين الثواب والقمع ؛ ويشدد في الآن ذاته على مضاعفة الحسنات والتماثل في المعاقبة على السيئات : ﴿ **من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها وهم لا يُظلمون** ﴾ ، ﴿ **فعند الله ثواب الدنيا والآخرة** ﴾ ، ﴿**فأتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة**﴾؛ ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون . أفلا تعقلون ؟** ﴾ . ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص (أي المماثلة) في القتلى : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى** ﴾ ، (البقرة، ١٧٨) .

٤ ـ الجهاد والاستشهاد :

الجهاد هو القتال حتى الاستشهاد في سبيل التوحيد الديني أو الاعتقادي ، وفي سبيل التوحيد القومي أو الاتحاد الإجتماعي . وهو انتقال بالدين من التبشير الفكري والعلاقة الثقافية إلى الممارسة النضالية والعلاقة الإجتماعية .

وما الإسلام سوى متحد ديني وقومي (للأقوام والشعوب) في النهاية ، ولكنه في منطلقه العربي واجه بالجهاد ، إلى جانب الدعوة ، الانقسام الاعتقادي والسياسي والقومي لدى عرب الجزيرة . فما هي الصلة الجدلية بين الجهاد والاستشهاد ؟

أ ـ ليس النبي العربي ﷺ مبشراً ونذيراً وحسب ؛ إنما هو أيضاً مقاتل شعبي إذا أحسنّا التعبير : « **يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال ، إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين** ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون . الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ، والله مع الصابرين » . فدور النبي ﷺ كمحرض على القتال الشعبي لا ريب فيه ولا لبس ، وكذلك قدرة المقاتلين المؤمنين على القتال والانتصار بواحد مقابل عشرة تارة ، وبواحد مقابل اثنين تارة أخرى . وهذا التحريض القتالي يستهدف صد العدوانية على إطلاقها : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . ويبين القرآن أن المجاهدين يتخوفون من القتال ، ولكن القتال مقدر عليهم وهو خير لهم : ﴿ **كُتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ . ثم يعلّمهم أدب الجهاد وفن الحرب بقوله : ﴿ **ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة . ولا جُناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى ، أن تضعوا أسلحتكم ، وخذوا حذركم . . .** ﴾ ؛ ﴿ **وجاهدوا في الله حق جهاده . . .** ﴾ . ويقيس الصدق الديني بمقياس الجهاد وردع الباغي : ﴿ **وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون** ﴾ ؛ ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين** ﴾ .

ب ـ يعتبر القرآن أن اختيار الجهاد هو الاختيار الأفضل والأجدى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله وروسوله، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم، ذلك خير لكم إن كنتم**

تعلمون﴾ . فالمقاتل له منزلة إجتماعية كبيرة في الإسلام : **﴿فضَّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلاً وعد الله الحسنى ، وفضَّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾** . وإذا استشهد المقاتل فله الخلود والحياة الأخرى الدائمة : **﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين . ﴿ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تسعرون﴾ ؛ ﴿والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسناً وإن الله لهو خير الرازقين﴾ ، ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يُرزقون﴾** .

٥ ـ المال والتجارة :

يدعو القرآن لعبادة الله ، ويدين عبادة المال . فالعبودية لله وحده ، لكن لماذا استلهم البشر في حياتهم الإجتماعية العبودية الإقتصادية ، ومنها عبادة المال ؟ « كان ماركس قد أدخل مفهوم « عبودية السلعة » التي تُعتبر « عبودية المال » إحدى حالاتها الخاصة » . وعلى سبيل المثال كتب جان ـ جاك غوكس — (J.J. Goux) قائلاً « أن ما « يُعبد » في المال هو هذا التجريد ، هذا الاصطناع الكلي للرمز ، هذا الكمال المُغلق لنظام ونسق عبودي . وهذا الاستلاب المزدوج [بمعنى الحرمان من الوعي] يعود أصله إلى واقعة أن علاقات الإنسان مع أنداده أو مع محيطه الطبيعي إنما يتوسطها نسق من الأغراض التي أنتجها آخرون واستعملتها بالدرجة الأولى طبقة متميزة »(١) . غير أن القرآن الكريم لا يدين عبادة المال من وجهة طبقية ، إجتماعية ، وإنما يدينها من وجهة دينية خالصة ، بمعنى أن عبودية المال تلهي البشر عن عبادتهم الله ، أو تتوسط بين الله وبينهم ، فتؤدي إلى عبودية مزدوجة تارة ، أو إلى عبادة المال دون الله تارة ثانية : فيحدد القرآن دور « النساء والبنين والمال » على النحو التالي : **﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾** . ومخافة هذه الزينة المعادية للدين ، يبسط القرآن الموقف من المال والتجارة على شاكلات شتى :

أ ـ يدين القرآن ، من الوجهة الاعتقادية ، ما يمكن تسميته بتجارة

---

(١) ATTALI Jacques et GUILLAUME Marc: L'Anti - économique, P.U.F., Paris 1974. p. 145.

الكافرين : ﴿ **أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين** ﴾ ، (البقرة، ١٦) ؛ ﴿ **أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة** ﴾ . ويدعوهم إلى الإقلاع عن هذه التجارة بقوله: ﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون** ﴾ ، ﴿ **ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً** ﴾ ، (البقرة، ٤١ ـ ٤٢) . ويبين موقفه من المال والثروة : ﴿ **زيِّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرَث ؛ ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب**﴾، (آل عمران، ١٤). ويدعو الناس إلى الابتعاد عن المال الحرام: ﴿ **وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً** ﴾ .

ب ـ يميز القرآن بين الربا والتجارة ، محرماً الأول ، محللاً الثانية . ويصف المرابين وصفاً استنكارياً صريحاً : ﴿ **الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرّم الربا . .** ﴾ . ثم ينتقد الربا ويؤيد الصدقة : ﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات .** ﴾ . ؛ ويدعو إلى التخلي عن الربا ، وإلا فإن رؤوس أموالهم ستكون عرضة للخطر : ﴿ **وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا ، فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، لا تظلمون ولا تُظلمون** ﴾ . ويصل القرآن إلى موقف من التنبيه إلى مخاطر أكل مال الحرام سواء بالربا أم بالتجارة ، ولكنه لا يحسم موقفه من صراع الأغنياء والفقراء : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون** ﴾ ؛ ﴿ **ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون** ﴾ ؛ ﴿ **لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .** ﴾ ؛ ﴿ **ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف** ﴾ .

٦ ـ العجز البشري والاعجاز الإلهي :

إن الاعتقاد بالعجز البشري عن الخلق يقابله ، دينياً ، اعتقاد مطلق بالإعجاز الإلهي . فما يعجز المخلوق عنه ، يكون الخالق قادراً عليه وحده . وما يفعله الإنسان من أفعال خارقة ، من معجزات ، لا يعود إليه . دينياً ، وإنما يعود إلى

أمر الخالق وتدبيره . فيظهر في القرآن الكريم آيات تدل على عجز الناس ، كما لاحظنا ذلك سالفاً ؛ وآيات أخرى تدل على إعجاز الخالق بواسطة الأصفياء من مخلوقاته . فالاعتقاد بالعجز البشري هو ، إذن ، الحامل على الاعتقاد الديني بالإعجاز الإلهي . ونمثل على ذلك بما يلي :

أ ـ ما لايستطيعه الإنسان إلا بأمر إلهي ، يُعتبر إعجازاً . فالقرآن بحد ذاته معجزة من حيث هو وحي ، ولولا هذه المعجزة لما ترفع الإنسان إلى النبوة . وفي القرآن لا تخلو سورة من آيات الإعجاز الإلهي : معجزة عبور البحر ، معجزة انحباس الماء ، معجزة العصا ـ الحية ، معجزة الكلام مع الرب ، إلخ .

- إن عبور البحر بشكل غير مألوف هو معجزة إلهية تنسحب على نبي وقومه : ﴿ **وإذ فرقنا بكم البحر وأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون** ﴾ .
- وإن انحباس الماء بضربة عصا لا يكون إلا بمعجزة إلهية ينفذها نبي ليبرهن لقومه على قدرة الله : ﴿**فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً ، قد علم كل أناس مشربهم ، كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين**﴾ .
- أما العصا التي ينبجس الماء من ضربتها الخارقة ، فإنها تتحول أيضاً إلى حية تسعى : ﴿ **قال : القها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى** ﴾ ، ﴿ **والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ، إنما صنعوا كيد ساحر ، ولا يفلح الساحر حيث أتى** ﴾ .
- ويعتبر موسى محظياً بكونه كليم الله ، ولكنه يكلمه ولا يراه ـ وهذه معجزة أيضاً : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه : قال : رب أرني أنظر إليك . قال لن تراني ،ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ،فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى صاعقاً . . » .

ب ـ نلاحظ أن المعجزة ، المتنزِّلة على البشر بأمر إلهي ، لا تكون لغير الأنبياء ـ من خلق آدم وعلمه الأسماء ، إلى نوح والطوفان ، ومعجزات موسى ويوسف ، وإسراء محمد ﷺ ، ومعجزات زكريا ومريم ، وإبراهيم وداود وسليمان إلخ . ولكنها تكون أيضاً معجزات على البشر : من خلقهم إلى

معجزة المسخ ومعجزة الكهف إلخ . وتأتي معجزة الرؤيا دليلاً على نبوة يوسف ، واصطفائه وإعلائه على البشر إجتماعياً : ﴿ **وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف ، وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات . . .** ﴾ ، فيعجز عن تفسير رؤيا الملك ، ما خلا يوسف الذي يقول : « قال تزرعون سبع سنين دأباً ، فما حصدتم فذروه في سنبلة إلا قليلاً مما تأكلون . ثم يأتي بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يعصرون » . وبهذا التفسير للرؤيا ، ارتقى يوسف إلى مرتبة إجتماعية ما كان ليعرفها لولا اصطفاؤه بمعجزة .

ج ـ كما أن الطوفان يتخذ شكل الإعجاز الإلهي ، إذ أنه أوحي إلى نوح ليكون مستعداً للخلاص مع المؤمنين من قومه على سفينة النجاة . وبعد الطوفان تكتمل هذه المعجزة : ﴿ **وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي . وغيض الماء وقضي الأمر ، واستوت على الجودي ، وقيل بُعداً للقوم الظالمين** ﴾ . فالطوفان ما كان ممكناً لولا أمر الله للسماء والأرض ، وكذلك ما بعد الطوفان ، وهذا ما يعجز عنه البشر ، ويعانونه قدراً عليهم .

د ـ إن القرآن معجزة إلهية منزلة على النبي محمد ﷺ . وكذلك إسراؤه ومعراجه إلى السماء : ﴿ **سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ، أنه هو السميع البصير** ﴾ .

هـ ـ وتمتد المعجزة الإلهية من تحويل دور العناصر ، الماء والهواء والتراب كما رأينا ، إلى دور النار المحرقة ، التي تتحول مع إبراهيم إلى برد وسلام : ﴿ **قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم** ﴾ .

و ـ كذلك فإن الإنجاب البشري يبدو أمراً عادياً ، ولكنه يغدو إعجازاً إلهياً في حالتي يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم : ﴿ **وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً** ﴾ ، ﴿ **يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً** ﴾ ، ﴿ **قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً . قال : كذلك قال ربك ، هو عليَّ هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً** ﴾ . ﴿ **قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسني بشر ولم أك بغياً . قال كذلك قال ربك هو عليَّ هين ، ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان**

أمراً مقضياً ﴾ . ﴿ . . ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾ .

ز ـ في القرآن أشكال أخرى من المعجزات ، مثل معجزة الجبال والطير : **﴿ وسخَّرنا مع داود الجبال يسبِّحن والطير ، وكنا فاعلين ﴾ ، ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة ، وهي تمر مر السحاب ﴾** . ومثل معجزة الريح والدابة الناطقة : **﴿ ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها ، وكنا بكل شيء عالمين﴾** .

ح ـ أشرنا في فصل سابق ، جدلية الخلق والطبيعة ، إلى اعتبار الخلق والحياة والموت والنشور ، أمراً إلهياً ، يعجز عنه البشر . ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على سبيل التبيان : **ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون . ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتكسنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألستكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين . ومن آياته منامكم بالليل والنهار . . . ﴾ ؛ ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب ، وفجَّرنا فيها من العيون . ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ، أفلا يشكرون . سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ﴾ ؛ ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجري لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في ذلك يسبحون ﴾ ؛ ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير ﴾ ؛ ﴿ ويوم يُحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزَعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم : لمَ شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ، وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴾** .

يضاف إلى معجزة الخلق بأشكالها المتعددة المذكورة ، معجزة الكهف : **﴿ فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً . ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين**

أحصى لما لبثوا أمداً ﴾ . وكذلك معجزة مسخ البشر ، عقاباً لهم على إثمهم الديني : **﴿فلما عتوا عن ما نُهوا عنه، قلنا لهم: كونوا قردة خاسئين﴾**. طبعاً هذا قمع للإنسان ، المخلوق في أحسن تقويم . فإذا به يغدو موضوعاً سلبياً للإعجاز الإلهي ، إذ أن المسخ هو إلغاء للإنسان كذات وهو نقيض الخلق : **﴿ وجعل منهم القردة والخنازير ﴾** ، وهو إسقاط لمقام الإنسان وكبت لكرامته : **﴿ قل : كونوا حجارة أو حديداً ﴾** .

ومن الواضح أن القيامة والجنة والنار ، وهي من آيات الغيب ، هي أيضاً من معجزات الخالق ؛ لكن كيف يمكن تفسير ظاهرة النمط الشيطاني المناقضة للنمط الإنساني في القرآن ؟

٧ ـ النمط الإنساني والنمط الشيطاني :

يبدو أن الإنسان مدعو اعتقادياً للخيار بين نمط ـ إلهي إنساني وبين نمط شيطاني ـ إنساني ، وكأن صراعاً ما يدور بين الله والشيطان حول الإنسان . ويبدو أن النمط الإنساني الصرف، بما هو استقلال تامٍ عن الاعتقاد في النمط الإلهي ونقيضه النمط الشيطاني ، إنما ينطرح بديلاً جدلياً لصراع هذين النمطين الغيبين . فأين يقف القرآن من ذلك ؟

يبرز القرآن ما معناه أن النمط الإنساني ظهر بمحاذاة النمط الشيطاني ، وفي حضرة الإله بالذات : **﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا الآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾** . فهل يمكن الاستنتاج الآني بأن النمط الشيطاني أو الأبليسي ، بمعنى اليأس ، ما هو إلا وليد تمرد قسري ، مقدر لإبليس من بين الملائكة ؟ لكن ما هي صلة هذا النمط بالنمط الإنساني أو الآدمي ، وما هو موقع النمط الإلهي من الوجهة الاعتقادية ؟ تقول الآية : **﴿ ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً . وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى . فقلنا : يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى . إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى . فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد ومُلك لا ينبلى . فأكلا منها ، فبدت لهما سؤاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾** .

إذن يشترك آدم وإبليس في فعل التمرد ، أي بمخافة النمط الإلهي ؛ ويفترقان بأن النمط الإنساني متقلب بين المعصية والطاعة ، المفر والإيمان ، وبالتالي بين النمط الشيطاني والنمط الإلهي .

ولا يبقى الشيطان مفرداً في إبليسيته ، ولا آدم مفرداً في آدميته . إذ أن النمطين يتكاثران ، وتظل الأحدية لله وحسب ، يراقب الصراع بين الناس والشياطين : ﴿ **ولكن الشياطين كفروا ، يعلّمون الناس السحر . .** ﴾ ؛ ﴿ **وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم . إنما نحن مستهزئون** ﴾ ، ﴿ **أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين** ﴾ ؛ ﴿ **الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليهم** ﴾ . هكذا يظهر للبشر الفرقان بين النمط الشيطاني وبين النمط الإلهي ، الرحماني ؛ زتبدو النبوة الإلهية النقيضة للشيطانية الدائمة ، مدعوة اجتماعياً لإبعاد الناس عن الاعتقاد الشيطاني : ﴿**فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم**﴾ . وهذا الشيطان الرجيم ، النقيض لله الرحيم ، تدعو النبوة لنبذة ولعنه ـ أي الابتعاد عنه وعن عبوديته : ﴿**يا أبت لا تعبد الشيطان ؛ إن الشيطان كان للرحمن عصياً . يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً**﴾ . من جهة ثانية يحذر القرآن من الابتعاد عن النمط الإلهي ، ومن الانقياد وراء النمط الشيطاني : ﴿**وكان الشيطان للإنسان خذولاً**﴾ ، ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد**﴾ . ولكن القرآن يبين أن من البشر فئة استحوذ عليها الشيطان ، فكانت حزبه ولكن حزب الله له الغلبة : ﴿**استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان ، ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون**﴾ ، ﴿**ألا إن حزب الله هم المفلحون**﴾ .

٨ ـ المرأة والرجل :

كانت بينة العائلة العربية ، قبل القرآن ، تقوم على تعدد الزوجات ؛ وكانت العلاقة بين المرأة والرجل ذات أشكال عدة . ويمكننا أن نشير بإيجاز شديد إلى مظاهر الزواج والجنس قبل القرآن ، ثم نوضح موقف القرآن منهما .

أ ـ تعددت أشكال العلاقة الجنسية والإجتماعية بين المرأة والرجل قبل القرآن . فعرف المجتمع العربي البنية العائلية القائمة على **الزواج** وهو أن

يزوج رجل أخته أو ابنته لرجل آخر يعين لها صداقاً أو مهراً، ثم يتزوجها. كما عرف ظاهرة **الاستبضاع** ، وهو أن يقول رجل لامرأته بعد أن تطهر من الحيض « ارسلي لي فلان استبضعي منه » ، لأجل نجابة الولد . وفي مقابل زواج الرجل بعدة نساء ، عرف المجتمع العربي ظاهرة معاكسة : « حينما يزور رهط من الرجال دون العشرة نفس المرأة ويجامعونها ، فإذا حملت ووضعت ولداً ، أرسلت في طلبهم حتى إذا حضروا ، نسبت الولد إلى أحدهم ، ولا يحق له أن يرفض » ؛ كما شهد ظاهرة أخرى وهي « أن تضع امرأة على بيتها راية فيدخل عليها من يريد ، فإذا أتت بولد ألحقته بأشبه الناس به » .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الزواج كان يتم في مكان إقامة المرأة ، ويعزى ذلك إلى سيطرة أفكار الانتساب للأم وزيادة سلطة المرأة الشخصية وجعل النساء يملكن حق تسريح الرجال . وأن النزعة الفردية في مكة مكنت بعض النساء من الظهور الإجتماعي والاشتراك في السيطرة الإقتصادية من طريق حيازة الأملاك أو التجارة . وكانت المرأة الحرة لا ترتكب الزنا ، لأنها حرة في تسريح زوجها ساعة تشاء . وكان معنى الزنا هو الاتصال الجنسي الإباحي غير المقيَّد إجتماعياً ، ومعنى البغاء أنه زواج يهمل الأبوة ويقوم على هدايا الرجل أو الدعارة المأجورة . فكان بعض أنواع الزواج يقارب الدعارة بمقدار ما كان يقل الاهتمام بالأبوة .

على أن مقام الأبوة كان يأخذ دوره ويعلو على مقام الأمومة فكانت تتلاشى ظاهرة «انتقال الرجل إلى بيت المرأة » ، لصالح نقيضها « انتقال المرأة إلى بيت الرجل » . وكانت القرابة الرحمية (وحدة الأبوة والأمومة) تتساقط بنمو النزعة الفردية ، وظهور الملكية الفردية . وبعد قرن من الهجرة ، كان ما تبقى من نظام الأمومة لدن العرب قد زال تماماً ، وسيطر نظام الأبوة والملكية الفردية . وتأكدت مفاهيم المرأة الحصان (أي المحصنة ، غير المسافحة) والرجل الحصان (المحصن ، غير المسافح) ، واستعلمت النضوة رمزاً للحصانة والمتعة الجنسية ، بالنسبة إلى المرأة على الأقل . وذلك بهدف الحفاظ على **صفاء الأبوة بالنسل والدم والملكية** . فالمرأة المحصنة هي ذات الزوج الواحد Monogamie لكن إذا اعتبرنا المسافحة بمعنى الزنا ، فيمكننا الإستنتاج بأن

المسافح هو الذي يتعاطى الجنس مع أكثر من إمرأة في آن واحد polygamie سواء بقيود الزواج الإجتماعي أم بدونه (الفتيات ، السبايا ، صغار النساء ، المتعة المأجورة في بيت المرأة ، وحتى الفاحشة مثل الزواج من إمرأة الأب) ؛ وأن المسافحة هي التي تتعاطى الجنس مع أكثر من رجل في آن polyandrie ، مثل اتخاذ الأخدان ، الأصدقاء السريين الخصوصيين .

- يبين القرآن اهتمامه بتحديد **العلاقة الجنسية** وتنظيمها . ويمكننا إستخراج ما يمكن تسميته أدب الجنس ، مثل قوله : **﴿ نساؤكم حرث لكم فآتوا حرثكم أنى شئتم ﴾** ، (البقرة، ٢٢٣) ، وهذا إبراز لحرية شكل التعاطي الجنسي ، خلافاً لما كانت تذهب إليه عادات أخرى . لكن حرية الشكل مقيدة بأدب جنسي جديد : **﴿ فاعتزلوا النساء في المحيض ﴾** ، **﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ﴾** ، **﴿ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ﴾** . ويوضح القرآن ما هو حلال جنسياً وما هو حرام بالنسبة إلى المرأة والرجل . فمن المحرّم على الرجال العلاقة الجنسية مع إمرأة الأب ، والأم والبنت والعمة والخالة إلخ ، كما تقول الآية : **﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾** ، **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن . . . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين﴾** . ويشدد القرآت على دفع المال للمرأة تعويضاً لها عن الاستمتاع بها جنسياً ، كما في قوله : **﴿فبما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة . .﴾** ، (النساء، ٢٤) ؛ **﴿ويستفتونك في النساء ، قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن ، وترغبون أن تنكحوهن﴾** .

ويعود القرآن بالمسألة الجنسية إلى ما يسمى بالخطيئة التاريخية لآدم وحواء ، من « خطيئة الجنة » والهبوط **﴿ بعضكم لبعض عدو ﴾** ، إلى « خطيئة الأرض » : **﴿ وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب ، وقالت : هيت لك . قال : معاذ الله ، إنه ربي أحسن مثواي ، إنه لا يفلح الظالمون . ولقد همت به وهمّ بها ، لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء**

والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ . وإلى ظهور نموذجيين للمرأة : إمرأة الشر ﴿ضرب الله مثلاً للذين كفروا إمرأة نوح وإمرأة لوط كانت تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما﴾ وإمرأة الخير : ﴿وضرب الله مثلاً للذين آمنوا إمرأة فرعون . . . ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا . .﴾ . وانتهاء بإدانة القرآن للزنى والشذوذ الجنسي : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة﴾ ؛ ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك ، وحرّم ذلك على المؤمنين﴾ ؛ ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ، فإن الله غفور رحيم﴾ ؛ ﴿الخبيثات للخبيثين ، والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات﴾ ؛ ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾ ؛ ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن﴾ . ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله . .﴾ ، ﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يءجون نكَاحاً ، فليس عليهن جُناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة ، وأن يستعففن هير له ، والله سميع عليم﴾ ؛ ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردنا تحصناً ، لتبتغوا عَرَضٍ الحياة الدنيا ، ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم﴾ . وأخيراً يدين القرآن الشذوذ الجنسي ، ولا سيما اللواط : ﴿أتأتون الذكران من العالمين . وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ، بل أنتم قوم عادون﴾ ؛ ﴿إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء ، بل أنتم مسرفون﴾ .

ج ـ بعد هذا التحديد للعلاقة الحنسية ، يلغي القرآن إشكال الزواج غير المقيد إجتماعياً ، وبالأخص يلغي حرية المرأة بالتعاطي الجنسي مع عدة رجال في آن ، ويبقى على حرية الرجال بالزواج من عدة نساء ، بقوله : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، أو ما ملكت أيمانكم** ﴾ ، وتعدد الزوجات مشروط بعدل الرجل ، ويفسح له حرية الجنس مع ﴿ **ما ملكت أيمانكم** ﴾ : ﴿ **والذين هم لفروجهم حافظون . إلا**

على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ﴾ . لا يمكننا الجزم بأن القرآن يقيم الزواج على أساس الملكية العبودية أو الملكية الفردية للمرأة (الزوجة ، المملوكة إلخ) وحسب ، بل أنه يقيمه بشكل واضح جداً على أساس ديني ، له مغزاه الإجتماعي كما سنرى : **﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم . . . ﴾** ، وهذا يؤكد لنا بكل وضوح أن القرآن يؤثر ، في مجال الزواج ، القياس الاعتقادي (العبودية الربانية) على القياس الإجتماعي والإقتصادي (العبودية البشرية) ؛ ولا يشترط لإتمام الزواج إلغاء العبودية البشرية ، وإنما الانتساب من البشر الأحرار أو العبد إجتماعياً ، إلى العبودية الربانية ، والتوحيد . ولهذا يشجع القرآن على الزواج من أيامى المسلمين وإمائهم ، كما في قوله : **﴿ وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ، والله واسع عليم ﴾** . ويدعو إلى تجاوز بعض العادات الجنسية ـ الإجتماعية بقوله : **﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، وما جعل أزواجكم اللاتب تظاهرون منهن أمهاتكم وما جعل أدعياءكم أبناءكم ؛ ذلكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ﴾** .

ولا يكتفي القرآن بتحديد الشرط الديني ، الاعتقادي ، للزواج ؛ وإنما يتبنى حرية الطلاق ، وينظم حدوده وأحكامه : **﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، تلك حدود الله ، من يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه . . فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم . . . ﴾ . ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن ، فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف . . ﴾ . ﴿ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً . . ﴾ ؛ ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جُناح عليهما أن يتراجعا . . . ﴾** .

د ـ يتجه القرآن بوجه عام إلى تساوي الذكر والأنثى من حيث الأصل :

﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى. من نطفة إذا تمنى . .﴾ ، ولكن هذا التساوي الخلقي يتبدل جتماعياً تعود (النساء شقائق الرجال) إلا بحصر المعنى . فالحقيقة أن القرآن يرمي إلى إعادة الاعتبار الإجتماعي للأنثى في آيات عدة ، منها قوله : ﴿ أم له البنات ولكم البنون﴾؛ ﴿ فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون . أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون . ألا أنهم من إفكهم ليقولون: ولد الله ، وأنهم لكاذبون . اصطفى البنات على البنين ، مالكم كيف تحكمون ﴾ . ﴿ وإذا بَشِّر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بَشِّر به ، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ، ألا ساء ما يحكمون ﴾ ، ﴿وإذا المؤودة سئلت. بأي ذنب قتلت﴾ إلخ .

وإذا كان من الواضح دفاع القرآن عن قبول الأنثى إجتماعياً ، وعن تأكيد حريتها في الزواج والطلاق ، وحقها في التملك والأجر ؛ فأن من ضروريات الموضعية إظهار التنظيم الإجتماعي للعائلة العربية من وجهة القرآن ، والمتميز بما يلي :

- تمييز الرجل عن المرأة درجة لا نوعاً : ﴿ وللرجال عليهن درجة ﴾ .

- إخضاع المرأة لسلطة الرجل : ﴿ الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا . .﴾ (النساء، ٣٤) .

- تمايز الرجل عن المرأة في الشهادة (الشخصية والعقل) وفي الميراث والملكية : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين ، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى . . ﴾ ، ﴿ وليس الذكر كالأنثى ﴾ ؛ ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثين . . ﴾ ،(النساء، ١١) . ﴿ للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾ ،﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً ﴾ . وأيضاً قوله : ﴿ إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت ، فلها

نصف ما ترك ، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين ﴾ .

ـ المعاملة المتميزة للرجل في عدة مستويات، مثل قوله: **﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت يجعل الله لهن سبيلا﴾** ؛ وقوله : **﴿فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا ﴾** ؛ **﴿ وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جُناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً ، والصلح خير ﴾** .

ـ وضع النساء والأولاد والأموال في منزلة واحدة ، وكأنهم أعداء وفتنة للرجال المؤمنين : **﴿ يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم ﴾** ؛ **﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة . . ﴾** . إلخ .

٨/٢٥ جدلية المجتمع والأمة والدولة :

لا يمكن القول أن القرآن يقدم نظرية ، أو رأياً متكاملاً بشأن جدلية المجتمع والأمة والدولة . غير أنه إذ يخاطب العرب الذين نشأ الدين الإسلامي في مجتمعهم وفي مناخ تاريخهم وحضارتهم ، إنما يتوجه إليهم تارة كأقوام وتجمعات ، وتارة كشعوب وقبائل ، مع إشارات إلى وحدتهم القومية كأمة ، ووحدتهم السياسية في دولة دينية كان نشؤها يواكب تأسيس التوحيد الديني أو الاعتقادي ذاته . وعليه ، فإن طموحنا ينحصر في استخراج مكونات المجتمع والأمة والدولة كما يدعو إليها القرآن ؛ وفي التأليف الجدلي ، ما أمكن ، بين هذه المكونات التي ستفضي بوحدتها إلى قيام إمبراطورية كبيرة ، ويتناقضها إلى سقوطها أيضاً .

١ ـ طوبى العلاقات والملكية في المجتمع :

يبين القرآن الكريم المواصفات الأخلاقية لأدب الإجتماع وللطوبى الإجتماعية التي يدعو لقيامها على أساس المُلك الإلهي . ولقد أشرنا ، في هذا الفصل ، إلى جدلية العادات والعلاقات الإجتماعية ، فنكتفي هنا بإبراز القواعد الأخلاقية للمجتمع العربي الإسلامي وبالنظرة الطوباوية إلى الملكيات فيه .

أ ـ أدب الاجتماع والنفس :

كيف يجدر بالعرب أن يعيشوا في مجتمع ديني جديد ، بعدما كانوا قلة وتكاثروا : ﴿ **واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم . .** ﴾ ؟ وكيف تتحدد علاقاتهم الاجتماعية الأخلاقية ؟ وأي قيمة دينية للنفس أو للإنسان في هذا المجتمع ؟

لنبدأ بعلاقة الإنسان بالبيت : ﴿ **والله جعل لكم من بيوتكم سكناً ، وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ، ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين** ﴾ ؛ « فنلاحظ أن هذا الوصف ينطبق في آن على السكنى في المدن وفي البادية . لكن كيف يكون الأمن السكني اعتماداً على أية قواعد أخلاقية » ؟ ﴿ **يا أيها الذين آمنوا ، لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم ، لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم** ﴾ . وقوله أيضاً : ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من أتقى وأتوا البيوت من أبوابها** ﴾ .

وإذا انتقلنا إلى العلاقة الاجتماعية داخل البيت نلاحظ أن القرآن يشدد على تكريم الوالدين ، وعلى تنشئة الأولاد تنشئة دينية وأخلاقية : ﴿ **ووصينا الإنسان بوالديه ، حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك ، إليّ المصير** ﴾ ؛ ﴿ **يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس ولا تمشِ في الأرض مرحاً ، إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد في مشيك واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير** ﴾ . ويُؤدب القرآن النفس على اجتناب الظن والتجسس والاغتياب والسخرية والتنابز بالألقاب ، بقوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم بعضا ، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه . .** ﴾ ؛ ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهن، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزو بالألقاب، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون**﴾. ويدين القرآن النفاق بشكله الفردي والجماعي، ويندد باللغو وشهادة الزور : ﴿ **والذين لا يشهدون الزور إذا مروا باللغو مروا كراماً** ﴾ ؛

﴿ يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم . . ﴾ ؛ ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام . . ﴾ .

ومما يلاحظ تشديد القرآن على قيمة الإنسان ، وأيضاً على ابتلائه وصراعه ، وصون نفسه : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ ؛ ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى﴾، ﴿ فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعَّمه فيقول ربي أكرمن . وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن . كلا بل لا تكرمون اليتيم ، ولا تحاضون على طعام المسكين . وتأكلون التراث أكلًا لما. وتحبون المال حباً جماً ﴾ . ويبشر الناس باليسر : ﴿ يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر ﴾ ، ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴾ . ويحدد المسؤولية والتكليف في مستوى الكسب البشري ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ . ويحذر كثيراً من قتل النفس ويحدد العقاب : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ، ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل أنه كان منصوراً ﴾ ، ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطأ كبيرا﴾ . ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلَّمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ؛ فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة . وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله . . ﴾ ؛ ﴿ ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ .

ب ـ التعامل الإجتماعي :

إن المبدأ العام للتعامل الإجتماعي في القرآن هو منع الظلم عن الناس : ﴿ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ، ويبغون في الأرض بغير الحق ، أولئك لهم عذاب أليم ﴾ . لكن كيف السبيل إلى إلغاء الظلم ؟ يبدو أن الحق الإقتصادي هو السبيل الإجتماعي الأخير لرفع الظلم عن البشر . ولهذا فإن تشديد القرآن على الجانب الإقتصادي يبدو واقعياً ، لكن دون الولوج في المشكلة الطبقية : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها

والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم ﴾ ، ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾. ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ ؛ ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً. . وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً . . ﴾ . ﴿ وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ﴾ . ﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ﴾ ؛ ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ ، ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ . ﴿ وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا ، أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ، إن أنتم إلاّ في ضلالٍ مبين ﴾ . ﴿ إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ، ولي نعجة واحدة ، فقال إكفلنيها وعزني في الخطاب . قال : لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه ، وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض ﴾ .

ج ـ طوبى المُلك والملكية :

أي مجتمع بشري يمكن تأسيسه على الملك الإلهي ، وإلحاق الملكية الإجتماعية ، وبالأحرى الملك البشري به ؟ هل سيكون مجتمعاً طوباوياً تتستر وراءه الطبقية الإجتماعية أم سيكون مجتمعاً عادلاً ؟.

إن المُلك لخالقه وحده ، وأما المخلوق فلا يملك ـ رغم ما يملك ـ : ﴿ ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ ؛ ﴿ ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، إن الله واسع عليم ﴾ ؛ ﴿ الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في المُلك ﴾ ، ﴿ إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يُرجعون﴾ .
لكن كيف يملك الإنسان في الدنيا ؟ إن الله ، المالك ، لا يشاركه في المُلك أحد ، ولكنه ـ « والله على كل شيء وكيل »ـ يحوّل المُلك الإلهي إلى ملكية

بشرية واجتماعية كما يشاء : ﴿ قل اللهمَّ مالك المُلك ، تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ﴾ ، ﴿ وترزق من تشاء بغير حساب ﴾ ، ﴿ مما رزقناهم ينفقون ﴾ ، ﴿ وإنه هو أغني وأقنى ﴾ ، ﴿ أوَلم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون . . . ﴾ . ويرد القرآن على الأغنياء بقوله : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء . . ﴾ ، ﴿ ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ . . . ﴾ ، ﴿ أم لهم نصيب من الملك فإذاً لا يؤتون الناس نقيراً . أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ، فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلكاً عظيماً ﴾ . وإذا كان القرآن ينفي أن يكون الأغنياء أغنى من المالك الإلهي ، وأن يكون ملكهم من عندهم ، فإنه يؤكد في الآن ذاته تمايز البشر اجتماعياً ، وتفضيل بعضهم على بعض في الرزق أي في الملك والملكية : ﴿ والله فضَّل بعضكم على بعض في الرزق ، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم ، فهم فيه سواء ، أفبنعمة الله يجحدون ﴾ . ﴿ يسألونك عن الأنفال ـ قل الأنفال لله والرسول . . . ﴾ . ويعالج القرآن مسألة التمايز الإجتماعي والتملك الطبقي على النحو التالي : ﴿ ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً ، فهو ينفق منه سراً وجهراً ، هل يستوون ﴾ ؟ ﴿ واضرب لهم مثلاً رجلين ، جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً . كلتا الجنتين أتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالهما نهرا . وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره : أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً . ودخل جنته وهو ظالم لنفسه ، قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً . وما أظن الساعة قائمة ، ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً . قال له صاحبه وهو يحاوره : أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ؛ ثم سواك رجلاً . . . ﴾ ؟ ﴿ أهم يقسمون رحمة ربك ؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ .

٢ ـ الأمة : وحدة دينية :

يتبين لنا مما تقدم أن التمايز الإجتماعي في الجاه والمال والرزق والمُلك ، له أساس ديني وعلة إلهية . فكيف يمكن أن يفضي هذا التمايز الإجتماعي إلى وحدة دينية للشعب ، للأمة ؟ يشدد القرآن على اعتبار ﴿ المؤمنون أخوة ﴾ .

لكن أية أخوّة هذه التي تقوم على التمايز والتفضيل في المُلك ؟ إنها أخوّة إيمانية ، دينية وحسب . فهل يكفي التوحيد الاعتقادي لتوحيد البشر اجتماعياً في أمة ؟ وماذا سيكون حكمهم بعد الآية ﴿ **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا** ﴾ ؟ وماذا سيخرج من هذا التعارف ؟

تتردد وحدة الأمة الدينية في القرآن بين التأكيد والتناقض : ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ ؛ ﴿ **وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك القضي بينهم فيما فيه يختلفون** ﴾ ، ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك؛ ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين** ﴾ ؛ ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون** ﴾. ويخاطب الرسل بقوله: ﴿ **وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم زُبُرا ، كل حزب بما لديهم فرحون . فذرهم في غمرتهم حتى حين** ﴾ . ﴿ **كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم . . .** ﴾ ، (البقرة ٢١٣) .

إذن ، مشكلة خلاف الأمة ليست اجتماعية ولا حتى دنيوية عموماً في نظر القرآن ؛ وإنما هي مشكلة اعتقادية . ومن هنا كان طموح الإسلام لكيما يكون ، بين كثارية الأديان والأحزاب الدينية ، الموحد الداخلي لها ، حزب الله الوحيد . ولهذا يبرز القرآن الوحدة الاعتقادية للأديان العليا ، وينتقد كل خروج عليها : ﴿ **وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون** ﴾ ؛ ﴿ **لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا إله واحد . .** ﴾ ؛ ﴿ **فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم ؛ إنما الله إله واحد** ﴾ . ﴿ **وقالت اليهود ليست النصارى على شيء ؛ وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون** ﴾ . ويظهر القرآن التردد البشري ، وخاصة أهل الكتاب ، بين الكفر والإيمان بهذا التوحيد الإسلامي : ﴿ **إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون**

أن يفرقوا بين الله ورسله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً . أولئك هم الكافرون حقاً ، واعتدنا للكافرين عذاباً مُهيناً ﴾ ؛ **﴿ لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون . . ﴾** . **﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾** ؛ **﴿ وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾** . ثم يحسم القرآن مسألة التصارع بين الأديان بالتشديد على وحدتها في الإسلام : **﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاَّ بالتي هي أحسن . وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم ، وإلهنا وإلهكم واحد ، ونحن له مسلمون ﴾** . **﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيُّون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾** ؛ **﴿ فإن حزب الله هم الغالبون ﴾** .

٣ ـ الدولة وحزب الله :

في أحيان كثيرة ينظر القرآن إلى الأديان بوصفها أحزاباً اعتقادية مختلفة ؛ ولكنه يعتبر أن الإسلام هو حزب الله الوحيد ، الحزب الغالب ، الموحد للأمة ، الباني للدولة . وإذا كنا نجد الكثير في القرآن من مواصفات النبي ﷺ كرجل دولة ، ومن أحكام الطاعة له ولأولي الأمر من بعده ، فإننا لا نكاد نجد شيئاً عن بنية هذه الدولة الدينية ، الخلائفية : **﴿ وما أرسلنا من رسول إلاَّ ليطاع بإذن الله ﴾** ؛ **﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً . . . ﴾** ؛ **﴿ وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم ﴾** . **﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم﴾** ؛ **﴿والله على كل شيء وكيل﴾** .

ومن الواضح أن ولاية الإنسان هي لله والنبي : **﴿ ولا تتبعوا من دونه أولياء، قليلاً ما تذكَّرون﴾**؛ **﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأزواجه أمهاتهم ، وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض ﴾** . ويحدد دور النبي في الدولة ، وينتقد عبادة الإنسان (المرموز إليها بفرعون) : **﴿ ما أفاء الله على**

رسوله من أهل القرى ، فللَّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴾ ؛ ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ . ﴿ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين ﴾ ؛ ﴿ ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ﴾ .

٩ ـ العرب بين الدين والقومية

يمكن القول إن التوحيد الديني الذي بشَّر به القرآن ، ظلَّ ملغوماً بمسألة التوحيد الاجتماعي للعرب ، هذه المسألة التي ستنطرح بعد ما انتهت الفتوحات العربية الإسلامية أو كادت ، وبعدما استعلى التوحيد القومي على التوحيد الديني في العهد الأموي ، فجاء الإنقلاب العباسي متستراً بالتوحيد الديني لضرب وتصفية التوحيد القومي العربي . وعليه فما هو دور الدين الإسلامي الذي بدأ مع العرب في الجزيرة ديناً قومياً من الوجهة السياسية والتاريخية ، وانتهى مع العباسيين والعثمانيين وسواهم إلى دين لا قومي ؟ وبتعبير آخر هل اكتشف العرب في قوميتهم بديلاً توحيدياً لدينهم ؟ أم أن الأيديولوجية القومية ، بمعنى التوحيد الذاتي والسياسي للعرب ، خرجت من أيديولوجية توحيدهم الديني ؟

٩/٢٦ التعاطي المعاصر مع الدين :

إن أول ما يواجهه الدين في عصرنا هو مسألة التعاطي الفكري ، الاعتقادي والمسلكي ، مع مقوماته وموجباته . وتبرز في هذا المجال اتجاهات نقدية أو تبريرية أو تجاوزية في الشرق والغرب على السواء ؛ كما تبرز في الوطن العربي مواقف متصارعة بين السلفية الدينية وبين التقدمية القومية والاشتراكية العلمية . ويمكننا إجمال هذه الاتجاهات والمواقف بما يلي :

١ ـ إعادة النظر الشاملة في الدين :

ينظر في هذه المسألة من عدة زوايا : زاوية يوغا المعرفة الممثلة للأديان ذات الإله غير الشخصي ، وزاوية المسيحية المغربية التي تطرح مشكلة

استمرار الدين بدون وحي ، ومشكلة تخطي الإنسان الغربي لمفهوم الله .

أ ـ يدعو سوامي فيفكاناندا[1] إلى إعادة النظر في مسألة علاقة البشر بالأديان وعلاقة الأديان ببعضها ، على النحو التالي : « لا بدّ من درس الدين على أساس أوسع مما كان عليه في الماضي . ولا بدّ أن تزول كافة مفاهيم الدين الضيقة ، المحصورة ، والعدوانية . كذلك لا بدّ من التخلي عن كل مفهوم طائفي فئوي ، وكل ما يسم الدين بسمة قومية أو أثنية . . . فبقدر ما يتسع الفكر البشري من الواجب أيضاً أن يتسع فعله الروحي . . . » ، « ولا يجوز للأديان أن تكون حصرية ، ولا أن تنظر بعين الهزء إلى بعضها البعض ، بسبب اختلافها في الأفكار الخاصة التي تكوّنها عن الله . . . إن فكرة إله شخصي أو غير شخصي ، وإن أفكار اللامتناهي ، الشريعة الأخلاقية ، الإنسان المثالي ، هذه الأفكار كلها لا بدّ أن تدخل في تعريف الدين » .

ب ـ أما مفهوم « الدين بدون وحي » فيعالجه جوليان هوكسلي[2] من منظور الغرب ما بعد المسيحي ، بقوله : عبر تاريخ الإنسانية الطويل توالت أنظمة فكرية وعقائدية مسيطرة . وكان كل نظام منها يرافق تنظيماً جديداً للفعاليات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية ـ مثل الزراعة وطقوسها الجديدة في مواجهة الصيد وسحره ؛ ومثل الحضارات الأولى مع مدائنها وملوكها المتقدسين ورجال دياناتهم ، وأخيراً الديانات العالمية والتوحيدية ـ ؛ ثم قامت فيما بعد الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية مع طرائقها الفكرية المطابقة لها ؛ ونشهد الآن الثورة الإنسانية والتطورية التي تستوجب منا إعادة النظر في المضامين الأيديولوجية والإجتماعية .

ويتناول ج . هوكسلي الأساس الإعتقادي للدين ، موضحاً : أن مفهوم الله هو فرضية لم تعد تصمد اليوم علمياً ، إذ أن هذا المفهوم ينتمي إلى مرحلة أيديولوجية تجاوزتها الإنسانية . وأن الإنسان الديني الذي يتخذ التطور مركزاً له لا يزال بحاجة إلى الإلهي أيضاً ولكن بدون الحاجة إلى مفهوم الله . ومما لا شك فيه هو أن التطور سيكون نواة للفرضية الدينية الجديدة . فالتطور

---

(١) VIVEKANANDA Swâmi: Jnâna Yoga; éd. Albin Michel, Paris 1972. Voir p. 26.
(٢) HUXLEY Julian: Religion sans Révélation; éd Stock, Paris 1968.

سيرورة ، نحن حصيلته وعنصره الفاعل . وهذه السيرورة لا متناهية ، أي لا قيامة . وهذا يعني حلول **التواصل محل الخلود ؛ والرفاه الداخلي القائم على الطاقة والسلام محل القهر ومحل الثواب والعقاب الأخيرين .**

لكن لماذا هذا التحول بنظر ج . هوكسلي ؟

لأن طبيعة الدين بالذات تنبع من صميم الإنسان ، ومن استعداده للخوف والإكرام ، إذ أن الأمور والأحداث والأفكار التي توقظ الشعور بالقدسيات هي ، في أصلها وطبيعتها ، مواضيع للشعور الديني . وعليه ، فليس من الضروري أن يقوم كل دين على كائنات إلهية أو خارقة للطبيعة . وهنا لا بدّ من استيضاح رأي علم النفس الديني في هذا الأمر : لقد امتاز الفكر البدائي باستعداده الملحوظ للتعبير بالصور بدلاً من المدارك أو المفاهيم (المعقولات جاءت بعد المحسوسات ، وقبل المبرهنات) . وهذه الصور تخاطب الحواس والانفعالات أكثر مما تخاطب العقل ، وتستعمل **الرمز** أكثر مما تستعمل **التمثل العقلاني** . ومرد ذلك إلى أن الطقوس الدينية تتوخى إثارة حالة من الاستيحاء أو الاستلهام ، كما في كلمات الصلوات التي توحي ما يماثل إيجاء التنويم . ويلاحظ علم النفس الديني أن الرغبة في الهرب من الذات تشكل نزعة نفسية أخرى في الدين . وأما « الهرب من الذات » الملحوظ لدى الإنسان البدائي فإنما يقوم على حاجته إلى **تماثل ذاته مع اللاذات** ، سواء بالاشتراك في جانب من العالم الخارجي أم في تكريم إله . وفي الحالتين تتداخل العناصر الذاتية ، غير المنظمة فكرياً ، مع العالم الخارجي . في بوتقة **شعور اللاأنا** .

وحين نقارن دين الماضي بدين الحاضر ، يظهر لنا أن دين المستقبل سيهتم بتحرير الإنسان ، أكثر مما سيهتم بقمعه وانقياده لشعور الخطيئة . فإذا كانت الأشكال الأولى للطقوس الدينية هي أشكال الحركات المرافقة لشعور الخوف والإكرام ، مثل الخضوع والركوع والسجود والتمجيد والتسبيح ، فإن الخطر الكبير في هذه الطقوس أنها أصبحت « فروضاً مقدسة » ، وباتت غايات لا وسائل كما هي في الأصل . فمن الواضح أنه قبل تطور الكتابة لم يكن بمستطاع الدين أن يكون سوى شأن اجتماعي بالدرجة الأولى . ولكن مع الكتابة والقراءة صار بالإمكان التعبير عن الأفكار الشخصية وإيصالها للآخرين ، ثم جاءت الطباعة لتقوي هذه السيرورة . وكانت الرمزية الدينية القديمة قد

استوعبت أشياء ظريفة وحولتها إلى مواضيع للطقوس الدينية ، مثل الأفعى التي توحي القلق ، والحيوانات المفترسة التي تثير المخاوف ، والأعضاء الجنسية البشرية ، إلخ .

ويتلاقى ج . هوكسلي مع رأي س . فيفاكاناندا ، في النظر إلى الدين ، ولكن بأسلوب آخر : إذا كان الدين حقيقياً ، أي ديناً يجعل الحياة أكثر امتلاءاً ، فلا بدّ له من أن يتسامح وأن يحترم **التنوع** . **وإذا كان الدين فناً فلا بد أن يتوحد كعمل فني رائع** . إن ما يقربنا من المطلق هو النوعية وليس الكمية ، الوحدة الشاملة للتنوع ، وليس التنوع بحد ذاته . وأما المطلق الوحيد الذي يستطيع الإنسان معرفته فهو **المطلق الفكري** الذي يكوّنه عن الحقيقة والجمال والخير والقداسة والوحدة . ولهذا ، فإن الإيمان لا يكفي ، وإن الشعور الديني البالغ الصدق لا يكفي . وعلى المدى البعيد ، سيكون الفكر الديني الأشد حماساً هو الأكثر ضرراً ، إذا ما استند إلى رؤية خاطئة أو ناقصة ، أو إلى قانون متصلب تستخدمه السلطة . **فهنا يتحول الإيمان ، دين السلطة ، إلى أداة قمع ؛ وبذلك يتخلى الدين عن قيم العقل والتسامح والرحمة** . ومن المسلم به أن كل دين غير متطور يعوق الملكات الإنسانية وأن الدين المتطور هو الذي يساعد ، بتنظيمه ، على توحيد شتى الملكات الإنسانية ويعطي لكل ملكة منها الحرية الكافية للإسهام في مهمة مشتركة .

ويعود ج . هوكسلي إلى منطلقه ، مقارناً الفرضية الدينية بفرضيات العقل البشري الأخرى . فيلاحظ أن فرضية الله هي فرضية الحقيقة المطلقة ، وأن **دين الوحي يقول إنه يملك حقيقة مطلقة تحدد مصير الإنسان** . وهذه الفرضية تقوم بدورها على فرضية الوحي أو التنزيل ، مما يؤدي إلى قيام **أديان استبدادية** ، متصلبة ومعارضة لكل تبدل وتطور . وفي المقابل يستخدم العقل البشري الفرضيات ، التي تعتبر ضرورية له لكي يزيد من معارفه وينظمها . ولكنها تغدو ، هي الأخرى ، خطيرة على العقل البشري إذا ما تحولت إلى **معتقدات مطلقة** ، ترفض الإثبات والبرهان على صحتها . وهنا ينشأ الصراع بين العلم والدين : الصراع بين تقدم معرفة صحيحة وبين نمط خاص من الفرضيات الدينية .

ج ـ محاولة جون روبنسون[1] الرامية إلى إلغاء الفرضية الأساسية في الدين ، وهي فرضية الله . فيقول ، في هذا السبيل : قبل اكتشاف الكون من قبل الإنسان الحديث كان بالإمكان افتراض وجود الله في مكانٍ ما خارج أرض البشر ؛ واليوم يبدو أنه لا مكان له ، فلا فراغ في الكون . وأن عصر الفضاء قضى على ذلك المفهوم التبسيطي والساذج لله . وينتقد روبنسون مفهوم العالم ذي الثلاث طبقات (السماء : الله ، الأعلى ، ما فوق الطبيعة) ، (الأرض : الدين من ضرورات الفكر البشري ـ هوكسلي ـ ؛ تمثل أسطوري لله ولعلاقته بالعالم ، الدين بدون الله يعني استقلال الإنسان عن الحياة الدينية ، لا سيما في العلم والفنون والأخلاق) ؛ (الماء : « الحياة » تأخذ مكان « الله ») . ويتساءل روبنسون عن مصير الفكر الديني في العالم المعاصر والمقبل ، مسجلاً الملاحظات التالية :

أولاً : أن الدين يسعى لإنقاذ ما يمكن إنقاذه .

ثانياً : انقلاب المفاهيم الخاصة بالأمل (من الله إلى العمق المنشود ؛ من الأعالي إلى الأعماق ؛ وبقاء « مكانة سرية أخيرة » لله في عالم خاص هو عالم الحاجة الفردية) .

ثالثاً : التغير شمل كل الثقافة التقليدية وطال فرعها الديني .

رابعاً : سقط الدين اجتماعياً ، وصار الدين مدار الفرد في عصرنا ؛ وقامت الطبقات والأمم والقوميات والدول ، وأخذت التيولوجيا (علم اللاهوت) تتحول إلى أنتروبولوجيا (علم الناسوت أو الأناسة) ، وبقي الله اسماً آخر للطبيعة ، للنوع البشري ، للحقيقة الأخيرة .

٢ ـ العرب والالتباس الديني التاريخي :

أ ـ عرف العرب التجربة الدينية التوحيدية في مرحلة ثقافية متقدمة (القراءة ، الكتابة ، إلخ) ؛ وقد تلاقى التوحيد الديني مع حالة من النهوض القومي ، إذ كانت العروبة آخذة في شق طريقها التاريخي أرضاً ولغة وشعباً

---

(١) ROBINSON John A.T.: Dieu sans Dieu; Nouvelles éditions latimes, 26ème éd; Paris 1964.

وأمـة . فكانت أرض مكـة ذات قيمة دينيـة (بشريـة) مع إبـراهيم وهـاجـر وإسماعيل ، (ومكانية) مع بئر زمزم وبيت الله والحج ، حتى صارت مكة في مقام القدس . ومن ناحية اللغة ، كانت العـربية لغـة العرب ثم صـارت لغة الإسلام الرسمية ، لغة الدين الواحد والأمة الواحدة ، لغة الشهادة والعبادة ، لغة تكلمها آدم وهي أم الكتاب المحفوظة ، لغة إبراهيم وإسماعيل ومحمد . وأما مفهوم الشعب العربي فلم يكن متبلوراً بشكل نهائي ، إلا أن العرب كانوا يعون تفوقهم كشعب ، وكان العربي قبل الإسلام يعتبر أنه « ابن ماء السماء » ، فحارب النبي محمد ﷺ عجرفة البـداوة والادعاءات الأرستقـراطية في آن ، وربط التفوق العربي بالتوحيد الإبراهيمي الأصلي ، فتوحد الشعب العربي على اعتباره أمة إبراهيم وإسماعيل . هذه الأمة المسلمة ، خير أمة أخرجت للناس (شعباً وديناً) ، هي أمة وسط بين المشركين المكيـين الذين جعلوا الله متكاثراً على صور عشائرهم وقبائلهم وبين أهل الكتاب الذين جعلوا الله إله قبيلة خاصة غلّوا يديه . من هذه الزاوية يبدو التاريخ وكأنه ، قرآنياً ، تاريخ أنبياء وديانات . والحقيقة إن تاريخ العرب الديني والنبوي سيتحول مع محمد ﷺ إلى تاريخ توحيد قومي ، إذ أنه أوجد لهم تاريخاً ، وأعطى للتاريخ شعباً منسجماً توحدت لغته وإيمانه وتقاليده وأقام له الإسلام مؤسسات وعبادات وشـرائع . فـالقرآن أساس البناء والتوحيد قمته(١) .

ب ـ وفي المقابل يرى مكسيم رودنسون(٢) أن هناك موضوعتين أو موقفين من الإسلام .

الأولى تقول : إن الإسلام دين تعصبي ، ظلامي ، متحجر ، معادٍ لحرية الفكر والتقدم ، دولته قائمة على الوحي ، ومجتمعه محكوم بالدوغمائية .

والثـانية تقـول : إن الإسلام دين عقـلاني ، متنـور ، متفتـح ، تحـرري وتقدمي . ويلاحظ رودنسون أن العودة إلى الإسلام الأول تعني قلب التاريخ .

---

(١) HAYEK Michel: Les Arabes ou le baptêmes des larmes; éd. Gallimard, Paris 1972. voir p.p. 193-199.

(٢) RODINSON Maxime: Marxisme et Monde Musulman; éd. du Seuil, Paris 1972. voir p.p. 95-125.

فما الدين بمعناه الشامل سوى حالة خاصة من حالات الأيديولوجيا عند الشعوب . والإسلام فرع من شجرة الأديان ؛ وهو أيضاً أيديولوجياً دينية ارتبطت بتنظيم اجتماعي ، فصارت حزباً ثم دولة . ويمكن ملاحظة عدة اتجاهات في هذه الأيديولوجيا : اتجاه محافظ وضيق ، اتجاه محافظ زكي ؛ اتجاهات هرطوقية متجددة . ومع الدولة العباسية يمكن أن نلاحظ ظهور أيديولوجيا الدولة (والخليفة محورها ومركز الحقيقة فيها) ، وأيديولوجيا الكوادر ، وأيديولوجيا الجماعة القائدة ؛ ثم ظهور دويلات إسلامية ، فيما بعد ، ذات أيديولوجيات متنوعة وطبقات جديدة تمارس التجارة والغزو الخارجي . وظهر من بين هذه الأيديولوجيات ، عند العرب ، حركات ثورية دعت إلى العروبة والقومية والوحدة كما دعت إلى التحرر الوطني والاشتراكية .

ج - يرى أرنولد توينبي(١) أن الإسلام هو دين العرب المتميز في العصر البطولي . ويلتقي مع رودنسون وسواه ، في القول إن صلة العرب المعاصرين بالسلفية هي بالذات مشكلة الهرب إلى الماضي (بمعنى طمس التاريخ وقلبه) ، مثل النعامة التي تطمر رأسها في الرمال هرباً من الآتي ، في حين أن المطلوب ، تاريخياً ، هو المجابهة الشجاعة للحاضر واستكشاف المستقبل . فبينما يتصرف السلفي غريزياً ، يصرف نقيضه عقلانياً . والسلفي يشكر الله ، يومياً ، على تمايزه عن البشر الآخرين ، وهذا تصرف فريسي . ويضيف توينبي إن الالتباس التاريخي الكبير عند العرب ناتج عن تداخل الفكر الأسطوري والفكر الديني والفكر الفلسفي والعلمي بدون فاصل بينهما . والحقيقة أن الديانات قد ولدت من صدمات بين حضارات الشعوب . ولا يزال للإسلام دور حضاري في عصرنا ، هو دور إنساني . فالإسلام يقدم للحضارة الغربية مساعدة قيمة في موقفه الواعي من **الكحول والعنصرية** . وإذا نجح الإسلام في إطفاء نار العنصريات بين المسلمين في العالم فإنه يكون قد أسهم إسهاماً كبيراً في خدمة الإنسانية المعاصرة . ولكن ليس من السهل على الإسلام أن يوحد شعوباً مشتتة من المغرب حتى الفيليبيين ، ومن الفولغا حتى الزامبير

---

(١) TOYNBEE Arnold J: La civilisation â l'épreuve; éd. Gallimard, Paris 1954. voir p.p. 221-229.

Zambère . إن تكتيك التضامن الإسلامي سهل التصور صعب التحقيق . فقد ماتت الخلافة في الإسلام ، وظل الدين الإسلامي وحيداً في مواجهة القوميات عند الشعوب الإسلامية في عصرنا . ومع ذلك ، فلا بدّ من التذكير بأن الإسلام كان ، تاريخياً ، الراية التي وقف تحتها مجتمع شرقي في وجه الغزاة الغربيين . وإنه حرر ، في عهد الراشدين ، سورية ومصر والشرق الأوسط من السيطرة اليونانية والرومانية التي دامت قرابة الألف عام . وإن الإسلام صمد ، في عهد زنكي ونور الدين والمماليك ، في وجه غزوات الصليبيين والمغول . والآن يبدو الإسلام قادراً ، مرة أخرى ، على تحدي « أية حرب عنصرية » تأتيه من الخارج . وإذا كانت المسيحية قد ولدت من زواج حضاري بين الثقافتين السامِّيَّة واليونانية (عيسى Jésus اسم مشتق من فعل سامي ـ الأيسوع ؟ ـ والمسيح Christ من فعل يوناني) ، فإن الأديان الكبرى ، ومنها الإسلام ، ولدت تاريخياً من لقاء الحضارة اليونانية والرومانية والحضارات المعاصرة لها ؛ وكانت المسيحية ، ثم الإسلام ، الرد البديل على التغلغل اليوناني ـ الروماني في العالم السوري . ولهذا يؤكد توينبي على ضرورة النظر في الأديان بمنظار الحضارات وليس بمنظار الدول الناشئة عن الحضارات .

٢٧/٩ من المسألة الدينية إلى القومية :

هل يمكن الافتراض أن العرب ، في عصرنا ، قد انتقلوا من المسألة الدينية واستوعبوا الإيديولوجيا الدينية ـ كجزء من ثقافتهم ـ في الإيديولوجيا القومية العربية ، إيديولوجيا التحرر القومي والاشتراكية ؟ يلاحظ حسن حنفي(٧) تعارضاً بين **علم الكلام** (التيولوجيا) وبين **علم الأناسة** (الإنتروبولوجيا) . فعلم الكلام ، بما هو علم الله ينسج ثقافة كلامية ، اعتقادية ، محورها الله ، فيبدو الأنا الفكري العربي انعكاساً (Cogito réflexif) وليس فاعلاً (Cogito actif) والتيولوجيا ليست علماً مقدساً ، وهي ليست علماً ، لأن الله ليس موضوعاً للعلم ؛ كما أنها بدون منهج ، أو قل إنها حديث أو حوار ، والحوار

---

(١) HANAFI Hassan: Théologie ou Anthropologie, in Renaissance du Monde Arabe éd. Duclot, 1972. p.p. 95-125 233-276.

ليس منهجاً إلا من حيث هو منطق كلامي . وأخيراً ، فإن التيولوجيا لا تبحث عن **الحقيقة** وإنما تتوخى الإقناع . والله في القرآن ليس **كلاماً** أو **كلمة** ، وإنما هو **فعل** : وهو ليس علة عقلانية ولا مفهوماً أو مقولة وفكرة ، وإنما هو سلوك وهدى ؛ وهو ليس من جهة **المعرفة** بل من جهة **الوجود** ، من جهة الآتي ، المتحول ؛ وليس من جهة الحادث الغابر أو الحاضر . وأما علم الأناسة (الإنتروبولوجيا ، علم الإنسان) فهو يتناول قضايا الإنسان ، ويؤسس ثقافة محورها الإنسان بما هو **أنا فكري فاعل** . وهنا يعتبر الوحي من وعي الإنسان وعلمه أما الله يخاطب الإنسان ويحاوره ، والإنسان هو مركز الوحي الإلهي وهدفه الأخير . إن موضوع علم الله هو الإنسان بالذات ، وبالتالي فإن علم الله لا يهتم بالله وإنما يهتم بالإنسان . وحينما يتكلم الله ، عبر الوحي ، عن نفسه إنما يتكلم مستنداً إلى الإنسان وحياته ووجوده . وهذا يطرح مسألة الحرية : إن حربة الإنسان متصلة ، دينياً ، بحرية الله ؛ وهما علاقة متبادلة مع العالم . والعقل ، الموحى إليه ، ليس على صلة متبادلة مع الوحي فقط ، بل مع الواقع أيضاً . إن العقل يستوحي للإنسان ويعي واقع الإنسان معاً . ولهذا كان الإلتباس الديني والإلتباس السياسي والتاريخي كبيرين عند العرب ، حين عولج الله كموضوع كلامي مجرد عن الإنسان ، وحين عولجت المسألة السياسية وكأن موضوعها رئيس الدولة (الخليفة ، الملك ، الوالي إلخ) وليس الشعب . إن الله لا ينفصل عن العالم بل يتصل به ، رئيس الدولة لا ينفصل عن الشعب . ولا بد من التشديد على نصوص الوحي أولها العقل ، والعقل له أولوية مطلقة على الوحي ، وهو الوحي ـ **أو الوحي صار عقلاً** . هكذا **يتوحد أصل المعرفة** . فللمعرفة أصل واحد ، هو العقل ؛ وليس أصلان : العقل والوحي . وعليه فلا يمكن أن تقوم أية أنتروبولوجيا ، أي علم للأناسة ، بدون **الاعتراف بالحرية الفردية للإنسان** . والفقه الإسلامي هو أقرب علوم الدين من الإنتروبولوجيا : الله هو المشترع ، والدين دستور . وأما التيولوجيا فلا بد أن تتحول إلى أنتروبولوجيا . وهذه في بلد متخلف ما هي إلا علم ملتزم ، موجّه أو مناضل ، أي أنها إيديولوجيا . والايديولوجيا في جوهرها نظام فكري مستمد من عدة علوم إنسانية تتوخى الواقع وتغييره بأعمال البشر . إن الدين سيتحول بواسطة الأنتروبولوجيا إلى علم إنساني . فالدين يقدم افتراضاً ، يوحي إيحاء ؛ والعلم الإنساني يتخذه فرضية عمل ينبغي التحقق منها في الواقع . وهذا يعني أن

التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع ، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النص إلى الواقع ، وإنما يغدو سبيلاً صاعداً من الواقع إلى النص . بهذا تتصوب رؤيتنا للدين : إنه وليد الواقع ، ناشيء منه وإليه يعود . وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني . وما تحوّل التيولوجيا إلى أنتروبولوجيا سوى مقدمة لتحول الدي إلى أيديولوجيا ـ تحرير الأرض وتطوير الوطن . على أن التيولوجيا اليمينية في الوطن العربي ، تضع الحقيقة خارج العالم ـ وهذا هو الأساس الاعتقادي للديكتاتورية ـ؛ فهي تيولوجيا طبقية ، محافظة ، تقوم على رؤية ثنائية للعالم . ويقابلها تيولوجيا يسارية ـ إذا جاز التعبير ـ تضع الحقيقة في قلب العالم (الله في العالم والعالم في الله) ، فالعالم هنا هو المبتدأ والمنتهى ، والله هو التقدم المتحقق في التاريخ أو في تطور الأمة . ومن هذا المنظور ، يعتبر الإسلام وحدة أنطولوجية ـ فهو دين وشريعة وأيديولوجيا ودولة وقومية . ويمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات إزاء الدين والقومية في الوطن العربي : منها اتجاه يساري قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا ؛ واتجاه وسط قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا الدينية الوسطية (الإسلام دين رئيس الدولة ، المارونية دين رئيس الدولة في لبنان) ، واتجاه يميني قوامه الأيديولوجيا اليمنية (الإسلام الأول ، السلطة المطلقة والتكنولوجيا الحديثة .

ويثير عبد الله العروي[1] مسألة الانتقال العربي من الدين إلى الأيديولوجيا القومية ، من زاوية الفكر التاريخي ؛ معتبراً أن الجدلية في التاريخ كانت نتيجة تقدم متواصل في محاولات الإنسان لمعرفة الطبيعة والتاريخ . لكن ماذا يمكن القول في جدلية القرآن : **هل هي جدلية التحولات أم جدلية السكون ؟** إن الجدلية هي « جبر الثورة » ، جبر التغير والتبدل ، جبر الصيرورة والتحول . وما ازدواج الحقيقة دينياً ، حقيقة الباطن وحقيقة الظاهر ، سوى مفهوم ثنائي مضاد للجدلية (الله يعلم وأنتم لا تعلمون) ؛ في حين أن الجدلية تنطلق من اعتبار الحقيقة شيئاً ملموساً ، وتصل إلى التأكيد على وحدة الحقيقة (وحدة العقل والوحي) . فيرى العروي أن الفكر الديني هو ، من إحدى المواجهات ، اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن ويخرج على التاريخ ؛ كما يرى أن الدين سياسة وأن

---

(١) العروي ـ عبد الله : العرب والفكر التاريخي ؛ دار الحقية ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص: ٢٣ ـ ١٨٨ .

العراك الإيديولوجي هو مدخل للعراك السياسي . ويحلل ، بأسلوب نقدي ، صلة العرب المعاصرين بتراثهم الإسلامي ، قائلاً : « . . رباطنا بالتراث الإسلامي ، في واقع الأمر ، قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين . وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، إنما هو سراب . وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب ، وعدم رؤية الانفصام الواقعي ، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه ، متخلفاً عنه ، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة » (٨، ٢٣) . ويضيف : « أن السلفي يظن أنه حر في أفكاره ، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل أن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره » ، « إن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم » ، « هذه هي الأوزار والسلاسل التي لن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي » ، (٨، ١٨٨) .

إذن يشدد عبد الله العروي على صراعية « العقل التاريخي » مع « الذهن الديني » باعتبارهما متناقضين أساساً . غير أن هناك مفكرين عرباً[1] يرون صلتهم بالتراث وبالقرآن من منظورات أخرى . فالدكتور محمد أحمد خلف الله يركز على دور القرآن في تحديد الثقافة العربية السلفية وإعادة تكوينها : « لقد حرر القرآن العقل البشري حين دفع به إلى التفكير فيما خلق الله وفيما أنزل الله بدون وسيط » ، (٩، ص ١٣) . ويستشهد محمد عمارة (٩، ص ٩٤) بنص للإمام يحيى بن الحسين ينفي التناقض في القرآن : « أن القرآن : محكم ومتشابه ، وتنزيل وتأويل ، وناسخ ومنسوخ ، وخاص وعام ، وحلال وحرام ، وأمثال وعبر ، وأخبار وقصص ، وظاهر وباطن ، وكل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضاً ، فأوله كآخره ، وظاهره كباطنه ، ليس فيه تناقض . . . » . غير أن ابن رشد يقول بقيام التعارض بين ظواهر النصوص في حين ينفي سواه مظنة التناقض عن آيات القرآن . ومهما يكن الأمر ، فإننا نلاحظ وجود اتجاهين فاصلين : اتجاه ينزع منزعاً إيمانياً (الأسطورة) وآخر ينزع منزعاً عقلانياً

---

(١) القرآن : نظرة عصرية جديدة ؛ منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٢ . راجع ص: ١٦ ، ٤٥ ، ٩٤ .

« العقلنة » . وهذا ما يسميه الدكتور محمد النويهي الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي (١) حين يقول : « وليس من الضروري هنا أن نلح في هذه الحقيقة : أن تطور المجتمع الإسلامي بدأ في عهد النبي ﷺ نفسه ، وأنه هو الذي اقتضى ما اقتضى من تغيير الأحكام القرآنية نفسها في الظاهرة المعروفة بالنسخ بنوعيه : **نسخ بعض الآيات لفظاً** ، **ونسخ بعضها حكماً** وإن ظلت ثابتة في النص القرآني . فلنكتفِ بأن نقول أنه لم تمض برهة وجيزة بعد وفاة النبي عليه السلام حتى طرأت مشكلات لم يجد لها المسلمون حلاً ، وظهرت مسائل لم يجدوا عليها جواباً ، لا في القرآن ولا في الحديث . الأمر الذي يدحض الاعتقاد الذي سينشأ في عصور متأخرة ، بأن القرآن والسنّة هما المصدران الوحيدان للتشريع الإسلامي . فلما لم يجد المسلمون الحل والجواب في قرآنٍ أو حديث ، ابتكروا المصدرين الآخرين اللذين أضيفا إلى القرآن والسنّة ، وهما الإجماع والقياس ، اللذين يكوّنان معاً ما يسمى بالرأي » .

إن وجهات النظر هذه ، على تناقضاتها ، تؤكد طموح العرب ، في عصر القوميات وما بعدها ، إلى إيديولوجيا جديدة . وهذا ما لاحظه نجيب عازوري (٢) : « إن التعصب الديني لا يوجد جوهرياً في أي مكان وإنما **الشعور القومي** هو الذي يوجه حركات الشعوب » و « إذا توصل العرب إلى التحرر فإن ذلك يعتبر بنظر السلطان [العثماني] بداية **يقظة القوميات** ، لأنه بعد التحرر الديني يأتي الاستقلال السياسي » . ويقدم أرنولد توينبي التفسير التالي لانتقال الشعوب من الدين إلى القومية (٣) : « إن إيديولوجيات ما بعد المسيحية [في الغرب] هي إرتدادات إلى مختلف أشكال عبادة الإنسان التي كانت المسيحية والأديان الأخرى قد حلت محلها . **فالقومية** هي عودة إلى عبادة مدينة سومر وكنعان واليونان . **والشيوعية** ، بما هي رسالة لاستقطاب وتوحيد

---

(١) النويهي ـ محمد : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الآداب ، العدد ١٩٧٤/٥ .

(٢) AZOURY Négib: Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris 1905. vior p.p. 67-79.

(٣) TTOYNBEE Arnold: Le changement et la tradition, op .vit; voir p.p.188-190-205.

كل الجنس البشري، هي عودة إلى عبادة دولة المصريين والرومان. والفردية هي عودة إلى التأليه اليوناني للكائن البشري الذي يكفي نفسه بنفسه ـ وهذا الشكل من عبادة الإنسان كان قد ولد من ثورة على الواجبات التي كانت المدن اليونانية تفرضها بصورة مفرطة ومتصاعدة على مواطنيها » ، (١٢، ص ١٨٨) .
ويضيف توينبي: «أن الشيوعية والفردية هما في صراع مع القومية، بقد ما هما متصارعتان ومتعارضتان . وكلما اصطدمت القومية بالشيوعية أو بالفردية انتصرت على هذه أو تلك » (١٢، ص ١٩٠) . ويستنتج : « لقد أثبتت القومية أنها من أقوى هذه الإيديولوجيات الثلاث فيما بعد المسيحية . والمؤسف هو أنها أيضاً من أكثر الإيديولوجيات إثارة للإنقسام » (١٢، ص ١٩١) . وفيما يتعلق بالدين والقومية عند العرب في العهد العثماني ، يقول توينبي : « لقد ضربت الإمبراطورية العثمانية بسبب جاذبية الإيديولوجيا القومية الغربية التي أغرت بادىء الأمر الملل المسيحية في الإمبراطورية ، وأغرت في نهاية المطاف الملة الإسلامية التركية والعربية التي كانت مهمة في الماضي » (١٢، ص ٢٠٥) . والحقيقة أن الإيديولوجيا القومية لا تزال في الوطن العربي تضرب جذورها بمحاذاة الإيديولوجيا الدينية السائدة ، وأنها على الصعيد السياسي لم تكسب معركة التحرر الوطني في اتجاه العلمانية والتوحد القومي . ويخشى أن تستمر ظاهرة الملل الدينية عند العرب على شاكلة قوميات محلية ودويلات تثير الانقسام أكثر مما تدفع في اتجاه التوحيد القومي ، الذي كان في الجزيرة يقوم على التوحيد الديني ؛ ثم صار التوحيد الإسلامي يلعب دوراً عكسياً حينما أدخل الدين في القوميات ، فتحولت القوميات إلى أديان وعصبيات إقليمية .
فإذا كان المسلمون عرباً في الأصل ، فإن رعايا الإمبراطورية الإسلامية كانوا بأكثريتهم من غير العرب ؛ فوجد العرب ، المسلمون والمسيحيون ، أنهم أقلية قومية في إمبراطورية متعددة القوميات ، ثم ماتت الإمبراطورية المتعددة القوميات ، وقامت على أنقاضها دول قومية عديدة تعتبر الإسلام دينها الاعتقادي ؛ ولكن العرب لا تزال تنتظرهم مهمة التوحيد القومي التي تتجاوز في آن شتاتهم الديني والإقليمي .

ثبت المراجع العام

أ - بالعربية

١ - **القرآن الكريم** .

٢ - **الحيدرآبادي - محمد حميد الله** : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة ١٩٦٨ .

٣ - **الخربوطلي - علي حسني** : ١٠ ثورات في الإسلام ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .

٤ - **أدونيس** : الثابت والمتحوّل ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .

٥ - **أرمان - أدولف** : ديانة مصر القديمة ، منشورات مصطفى البابا الحلبي ، مصر .

٦ - **العروي - عبد الله** : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .

٧ - **العلوي - هادي** :

أ - في الدين والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

ب - في السياسة الإسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

٨ - **الناضوري - رشيد** : جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا ، ج ١ ، المؤسسة الثقافية ، الإسكندرية ١٩٦٦ .

٩ - **النويهي - محمد** : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الآداب ، العدد ٥ ، سنة ١٩٧٤ .

١٠ - **أيبش - يوسف** : نصوص الفكر الإسلامي ، الإمامة عند السنّة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

١١ - **إيڤانز - برجن** : لِمَ العقل ؟ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

١٢ - **تفسير الجلالين** : القرآن وأسباب النزول .

١٣ ـ **جماعة من الكتّاب** :
أ ـ القرآن : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
ب ـ محمد : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
ج ـ علي بن أبي طالب : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .
١٤ ـ **دائرة المعارف الإسلامية** : المجلد الرابع ، ص ٢٤٤ ـ ٣٦٠ وص ٣٧٥ ـ ٣٧٧ . منشورات الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ـ بيروت ، بدون تاريخ .
١٥ ـ **ربحي ـ كمال** : التضاد في ضوء اللغات السامية ، منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤ .
١٦ ـ **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفاء** : المجلد ٣ ، ص ١٧ ـ ٣٣ و ٣٤ ـ ٥٠ ، منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .
١٧ ـ **رودنسون ـ مكسيم** : الإسلام والرأسمالية ، طبعة ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
١٨ ـ **صالح ـ أحمد عباس** : اليمين واليسار في الإسلام ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٣ .
١٩ ـ **عبده ـ الإمام محمد** :
أ ـ الأعمال الكاملة ، ج ٤ و ٥ ؛ المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ و١٩٧٣ .
ب ـ رسالة التوحيد ، مكتبة الثقافة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ .
٢٠ ـ **علبي ـ أحمد** : ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .
٢١ ـ **علي ـ دكتور جواد** : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج ٤ ، ص ١٥٨ ، ٢٧٠ ـ ٢٧١ ، ٥٤١ ، ٦٠٥ ، وج ٦ ، ص ٥ ، ٣٤ ، ٨٢) . دار العلم للملايين (بيروت) ومكتبة النهضة (بغداد) ، ١٩٧٠ .
٢٢ ـ **عمارة ـ محمد** :
أ ـ مسلمون ثوار ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .
ب ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٥ .

ج ـ علي عبد الرزاق ـ الإسلام وأصول الحكم ؛ المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
٢٣ ـ **فرويد ـ سيغموند :**
أ ـ موسى والتوحيد ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
ب ـ مستقبل وهم ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
٢٤ ـ **فلهلم ـ رودولف :** صلة القرآن باليهودية والمسيحية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
٢٥ ـ **كاهن ـ كلود :** تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ج ١ ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ .
٢٦ ـ **لوبون ـ غوستاف :** حضارة العرب ؛ منشورات عيسى البابا الحلبي وشركاه ؛ ١٩٦٩ .
٢٧ ـ **لينين :** مختارات جديدة ، نصوص حول الموقف من الدين ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
٢٨ ـ **ماركس ـ أنجلس :** حول الدين ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
٢٩ ـ **موسى ـ منير :** الفكر العربي في العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .
٣٠ ـ **وات ـ مونتغمري :**
أ ـ محمد ﷺ في مكة .
ب ـ محمد ﷺ في المدينة . تعريب شعبان بركات ؛ منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، بدون تاريخ .

ب ـ بالفرنسية

31 - **ATTALI Jacques:** L'Anti - économique, P.U.F., Paris 1974.
32 - **AZOURY Négib:** Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris, 1905.
33 - **BERQUE Jacques:** Les Arabes; éd. La B.A. (Sindbad), Paris 1973.
34 - **BLACHÈRE Régis:** Le Coran, int. au Coran; éd. G.F. Maisonneuve, Paris 1947.
35 - **BOULOS Jawad:** Les peuples et les civilisations du Proche - Orient, T I-V; éd. Mouton, Paris 1968.

36 - **BREHIER Emile:** Histoire de la philosophie; T.I, Fas. 1; éd. P.U.F., Paris 1969.
37 - **ELIADE Mircea:**
(a) Le sacré et le profane; éd. Idées, N.R.F., Paris 1965.
(b) Traité d'histoire des religions; éd. payot, Paris 1968.
38 - **HAMIDULLAH-Muhammad:** Le prophète de l'islam; T.I sa vie; T.II. son œuvre. éd. Librairie philosophique; Paris 1959.
39 - **HANAFI - Hassan:** Théologie ou Anthropologie. in Renaissance du monde arabe; éd. Duclot, 1972.
40 - **HAYEK - Michel:** Les Arabes ou le baptème des larmes, éd. Gallimard, Paris 1972.
41 - **HUXLEY - Julian:** Religion sans révélattion; éd. Stock, 1968.
42 - **LINSEN - Robert:** Science et Spiritualité, éd. Linsen, Bruxelles 1974.
43 - **LUPASCO - Stéphane:** Les trois matières, série 10/18, No. 473, éd. Julliard, Paris 1960.
44 - **MONOD - Jacques:** Le hasard et la nécessité; éd. du Seuil, Paris 1972.
45 - **MURR - Alfred:** EL, Yahvé et Jésus; Ed. Cadmus, 20. éd., Beyrouth 1966.
46 - **OSTRANDNER Sheila et SCHRODER Lynn:** Fantastiques Recherches Parapsychiques en U.R.-S.S.; éd. Robert Laffont; Paris 1973.
47 - **PIRENNE - Jacques:**
(a) Les - grandes courants de l'histoire Universelle, T.I - VII; éd. Albin Michel, Paris 1960.
(b) La religion et la morale dans l'Egypte antique, éd. Albin Michel, Paris 1965.
48 - **ROBINSON - John A.T.:** Dieu sans Dieu, N.E.L., 26ème éd., 1964.
49 - **RODINSON - Maxime:** Marxisme et monde musulman; éd. du Seuil, Paris 1972.
50 - **TOYNBEE - Arnold J.:**
(a) La religion vue par un historien, N.R.F., Paris 1963.
(b) La civilisation à l'épreuve; Gallimard, Paris 1954.
(c) Le Changement et la tradition; Payot, Paris 1965.
52 - **VIVEKANANDA - Swâmi:** Jnâna - Yoga, Albin Michel, Paris 1972.

الفهرس

١ ـ استهلال ٧

١/١ كتابٌ للعقل ٧

٢/١ الانقياد الاعتقادي والجدليّات ٩

٣/١ المجادلة القرآنية وجدل العربية ٢٠

٤/١ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي ٢٢

٢ ـ العرب والدين ٢٣

٥/٢ العرب وأديان خارج الجزيرة ٢٣

٦/٢ معتقدات العرب الدينية ٣٥

٧/٢ التوحيد الحنيفي قبل القرآن ٣٧

٣ ـ الأصل الاجتماعي للدولة الدينية ٤١

٨/٣ المُلك أساس السلطة ٤١

٩/٣ تقسيم العمل والتراتب الاجتماعي ٤٥

١٠/٣ الاعتقادات الإجتماعية والدولة ٤٩

١١/٣ جدلية الانقسام السياسي والديني ٥٥

٤ ـ عروبة محمد ﷺ والقرآن ٥٩

١٢/٤ العرب ومحمد ﷺ ٥٩

١٣/٤ شخصية النبي ﷺ القيادية ٦٢

١٤/٤ قرآن العرب ٦٦

٥ ـ جدليَّة القرآن ٧١
٥/١٥ آلهة العرب وإله القرآن ٧١
٥/١٦ جدل الوعي والوحي ٧٧
٥/١٧ الغيب والطبيعة والبشر ٨١
٦ ـ جدليَّة الغيب والأنبياء ٨٤
٦/١٨ الغيب الإلهي ٨٤
٦/١٩ الأنبياء والغيب ٩١
٦/٢٠ النبوّة بين الانقياد والصراع ٩٨
٧ ـ جدليَّة الخلق والطبيعة ١٠٠
٧/٢١ جدليَّة الخلق والنشور ١٠٢
٧/٢٢ جدليَّة الطبيعة والإنسان ١٠٦
٨ ـ جدليَّة البشر والاجتماع ١١٨
٨/٢٣ جدلية الانقياد والصراع ١١٨
٨/٢٤ جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية ١٢٤
٨/٢٥ جدلية المجتمع والأمة والدولة ١٤٩
٩ ـ العرب بين الدين والقومية ١٥٧
٩/٢٦ التعاطي المعاصر مع الدين ١٥٧
٩/٢٧ من المسألة الدينية إلى القومية ١٦٤
ثبت المراجع العام ١٧٠
الفهرس ١٧٤

المؤلف وأعماله

■ مولود في صور/ لبنان سنة 1942 ؛ مجاز في الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ليون ، 1966 .

دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ليون ، 1968 . دكتوراه دولة في الفلسفة ، جامعة باريس الثامنة ، 1984 . أستاذ الفلسفة والمعرفة الإجتماعية في معهد العلوم الإجتماعية (بيروت) / الجامعة اللبنانية .

■ **مؤلفاته الرئيسة :**

- مضمون الأسطورة في الفكر العربي .
- جدليّة القرآن .
- المرأة العربية وقضايا التغيير .
- المعرفة الإجتماعية في أدب جبران .
- ماذا بقي من الفلسفة العربية ؟
- سارتر : تهافت أخلاقيّة السياسة .
- فلسفة الإجتماع العربي : I القيادة ، II الديمقراطية .
- الثقافة الشعبية : قواعد سوسيولوجيّة .
- مفاهيم أساسية في علم الإجتماع .
- خطاب العقل التوحيدي (فلسفة التوحيد) .
- كتاب الحياة : أمواج ورياح (أدب الحب) .
- عالم الكلمات الصغيرة (تجربتي الثقافية) .
- عالم الكلمات الكبيرة (تجربتي السياسية) .
- مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي/ فرنسي/ إنكليزي) .
- قاموس الخليل (فرنسي/ عربي) .
- مولد العقل في الإسلام .